(شرح منظومه سبزواری) عربی

موضوع: حکمت و فلسفه

مؤلف: مولی هادی بن مهدی اسرار سبزواری

آغاز: یا واهب العقل لک المحامد الی جنابک

انجام: وقد فرغ الفقیر المؤلف عن تسوید هذا الشرح

کاتب: محمد بن علی محمد در حیات مؤلف تحریر یافته

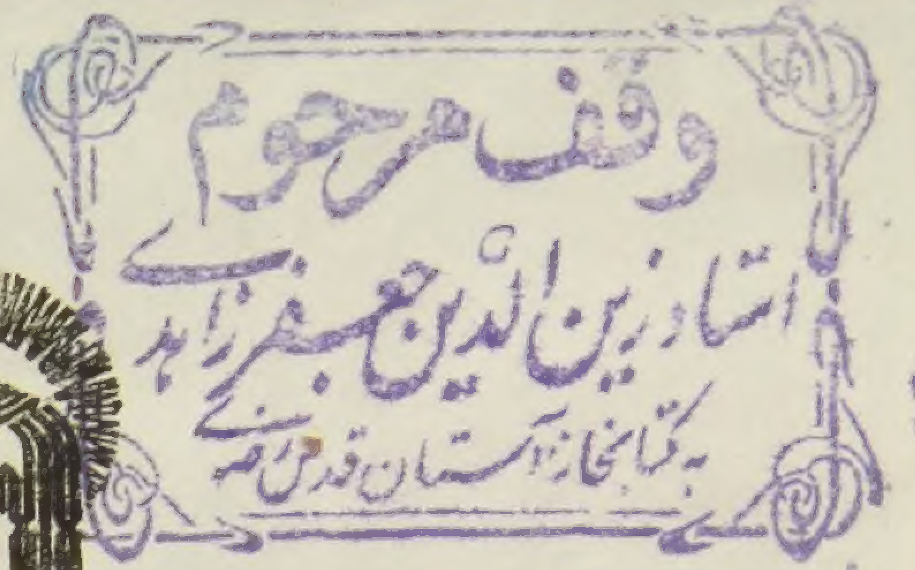
تاریخ: ۱۲۶۳

اندازه: (۲۱) ۲۱×۱۵ برگ ۱۰۷

خط: نسخ مصحح جلد چرمی کاغذ صیقلی

این نسخه در حیات مؤلف نوشته و خوانده شده است

بلاغائی در حاشیه دارد



نام کتاب: شرح منظومه (سبزواری)

مؤلف متن: ملاهادی سبزواری ...... محشی

شارح: ملاهادی سبزواری (۱۲۶۱ شرح کرده) ...... مترجم

تاریخ تحریر: ۱۲۶۳ ...... نوع خط: نسخ ...... تعداد سطر: ۱۸

جزء کتب: حکمت ...... زبان: عربی ...... عدد اوراق: ۱۵۱

طول: ۲۱/۲۷ ...... عرض: ۱۵ ...... شماره عمومی: ۲۵۳۷۶

وقفی / خریداری ...... تاریخ وقف / خریداری

ملاحظات: کاتب: محمد بن علی محمد در حیات مؤلف تحریر کرده

آغاز: بسم الله - یا واهب العقل لک المحامد

انجام: قد فرغ المؤلف الفقیر من تسوید هذا الشرح فی یوم الجمعه

اندازهٔ نوشته‌ها: ۷/۵×۱۵

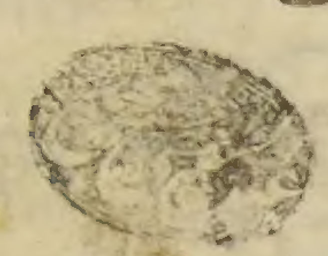
درلطف ... اگر ...
پیغمبر میریزد ازاین گوهر ...

قرنها برقرن ها رفت ای همام
وین معانی برقرار و بر دوام
هرکه کام اندر این میزد ... زند
لاف هل من مزید ... زند

اندر ... تا ...
عارفان را ...
بو سعید ... اویس ...

لا آدم فی الکون ولا ابلیس
لا ... ولا بلقیس
الکل عبارة
عالم ... وانت المعنی
یا من هو للقلوب مقناطیس

قد اشتریت هذه النسخة الشریفة الموسومة
بشرح المنظومة فی الحکمة الالهیة من مصنفات
مولانا الاعظم حاجی ملا هادی ... مد ظله العالی



۴۰ تومان

قوله با دامت الخ في افتتاح اسمائه الحسنى وصفاته العليا في الاوراد والاذكار
باليا اشارة الى الحال والاسم مع المسمى والصفة مع الموصوف من وجه واشارة
الى مقام الاجمال في التفصيل والتفصيل في الاجمال والوحدة في الكثرة
والكثرة في الوحدة اذ اليا الحجب الحل احد عشر وهو عدد مع الذي هو تعبير عن
مقام الاصلية والغيب الغيوب والكنز المخفي والهوية المطلقة التي
اضمحلت فيها الكثرات وتلاشت فيها التعينات والاسما والصفات
تعبيرا عن مقام الواحدية المعبرة عنها السدرة المنتهى التي فيها
فيها جايت الكثرة كم تشت علاحظة الذات الاحدية مع تعينات
ثبوتية من العلم والقدرة والارادة وغيرها من الصفات التي لا تعد
ولا تحصى والموجودات كلها من الذرة الى الذرة لوازم هذه المفهومات
كما هي لوازم الذات لزوما غير متأخر في الوجود والكل موجود
بهذا الوجود الواحد البسيط وهذا معنى اتحادها وعينيتها معه وكل على الاصح
وان كانت غيره من حيث المفهوم والعنوان فقد تعبير الباء
مع الالف ايمام الى ان هذا المجمل هو المفصل متحدا وبالعكس

[illegible]

بسم الله الرحمن الرحيم

يا واهب العقل لك المحامد الى جنابك انتهى المقاصد اهيرافادة ما ينبغى لا لعوض ولا لغرض

والمراد بالعقل اما العقل الكلى الذى هو كصورة للعالم الطبيعى وكفصل محصل له وبالجملة جهة وحدة له وكانت النفوس متوسطة فى قبول تلك الفائدة

والعائدة واما المراد به العاقلة المستكملة بالحكمتين العلمية والعملية والناهضة

بالمقام وفى هذا اللفظ براعة استهلال بالنسبة الى الفن والكتاب

فى المصراع الاول اشارة الى المبدأ وفى الثانى الى انه المنتهى كما بدأكم

تعودون يا من هو اختفى لفرط نوره اى لا حجاب مسدول ولا غطاء

٣

مضروب بينه وبين خلقه الا شدة ظهوره وقصور بصائرنا عن اكتناه كبريائه

نوره اذ المحيط الحقيقى لا يصير محدودا ومستورا فالحجاب هو جعل امر

على هو قصور الادراك وهو الظاهر الباطن فى ظهوره اى فى

ظهوره باطن ايضا لما علمت من قصور المدارك وان جعلت

كلمة فى للسببية كان المصراع الثانى كالنتيجة للاول وفيه

تلميح للسائر بذكر اسمه الشريف يا من بنور وجهه هو نور الوجود المنبسط

المشار اليه بقوله تعالى اينما تولوا فثم وجه الله استنار كل شيء اى كل ما هيته

من ماهيات عوالم الارواح والاشباح وبعد نور وجهه سواء وجود كان

او ماهيته من ماهيات عوالم الارواح فى ما الوجود الخاص فظاهر واما الماهية

فمع كونها ظلمة اطلاق النور عليها باعتبار اصل التعلق بالغير ثم بعد حمد واجب الوجود

على النبى الختمى صلى الله عليه وسلم هادى الامة هداية تكوينية بباطنه وتشريعية بظاهره واله

الغر جمع الاغر من الغرة بياض الوجه اذ بانوارهم تلألئت السموات والارضون

صلوة جمة وبعد اى بعد الحمد والصلوة فالعبد الاثيم المحتاج الى رحمة البارى

الهادى ابن المهدى السبزوارى اوتيا كتابهما يمينا وحوسبا حسابا يسيرا

لا زال المهدى الى الرشاد داعيا للنفس يقول مستنجحا مستظهرا بانه البسى فى كتابه

هذا الاللطالب الحقة الخالصة اليقينية والفوائد المهمة من العلوم الحقيقية

ما في اوراق الكتابية اقتباس من الوحى الالهى منظومتى لسقم جهل شافية هذا

المصراع فى موضع تعليل للمصراع الاول نظمتها فى الحكمة التى سما على

فى الذكر اى القران المجيد بالخير الكثير سميت حيث قال تعالى ومن يؤت الحكمة فقد اوتى خيرا كثيرا

لان الحكمة هى الايمان المشار اليه بقوله والمومنون كل امن بالله وملائكته وكتبه ورسله

وهى المعرفة بقول الحكماء الحكمة صيرورة الانسان عالما عقليا مضاهيا للعالم العينى ولان

الحكمة كما قالوا افضل علم بافضل معلوم اما انها افضل علم فلانها علم يقينى لا تقليد

اصلا بخلاف ساير العلوم ولان فضيلة العلم اما بفضيلة موضوعه او بوثاقة دلائله

او بشرافة غايته والكل حق هذا العلم بلا حاجة الى البيان واما ان معلومها افضل المعلومات

فلان المعلوم بها هو الحق تعالى شانه وصفاته وافعاله المبدعة والمخترعة والكائنة

وما يقرب من ذلك والمعلوم فى غيرها الاعراض كالكميات والكيفيات والحركات

او ما يجرى مجراها اى الحكمة المتعالية او المنظومة باعتبار اشتمالها على مسائل

الحكمة المتعالية وفى عليه الضمير فى البيت الثانى يوسم اى بان يجرى مداد النور فى

صفحات من بياضه مد ود الحور انجارها مشحونة من درر لبنانها موشح بالزهر هلا

عايد الى الكتاب لم تقل مثله وفقا لقولنا فيها درعاية للتصريع غرر الفرايد الفريدة

الجوهرة النفيسة والدرة اذا نظم والغرر جمع الاغر واما الغرر فى عنوانات

مسائل الكتاب فاما هكذا واما بفتح الاول مصدر وجهه اى ابيض وصار

ذا غرة او دعت فيها عقد اليلان العقايد هذا من قبيل لجين الماء

فها انا الخائض فى المقصود بعون ربى واجب الوجود ازمة الامور

طرا بيده والكل مستمدة من مدده هذا البيت فى موضعا

التعليل والمصرع الاول اشارة الى التوحيد الذاتى والثانى الى الافعالى

سميت

ان كتابنا مشتمل على مقاصد وكل مقصد مشتمل على فرايد فالمقصد الاول فيما هو

عم اى فى الامور العامة وهى فى الالهى كالسماع الطبيعى المسمى لسمع الكيان فى العلم

الطبيعى اوليه اى الفريدة الاولى من المقصد الاول كانت فى الوجود والعدم

غرر فى ان الوجود عرفى الاشياء

وانه غنى عن التعريف الحقيقى وان ما ذكروه من

المعرفات تعريف لفظى معرف الوجود كالثابت العين والذى يمكن ان يخبر عنه

او غير ذلك شرح الاسم اى طلب ماء الشارحة وهو ما يقال بالفارسية پاسخ پرسش

نخستين كما قال الشيخ فى النجاة ان الوجود لا يمكن ان يشرح بغير الاسم لانه مبدا اول

لكل شرح فلا شرح له بل صورته تقوم فى النفس بلا توسط شىء وليس اى المعرف

بالحد حيث ان الوجود بسيط لا فصل له ولا جنس له كما سيجى ولا بالرسم لان الرسم

يكون بالعرضى الذى من الكليات الخمس التى مقسمها شيئية الماهية والوجود

وعوارضه ليس من سنخ الماهية ولان المعرف لا بد ان يكون اظهر واجلى من المعرف

ولا اظهر من الوجود مفهومه اى مفهوم الوجود من اعرف الاشياء وكنهه

وهو الحقيقة البسيطة النورية التى حيثية ذاتها حيثية الاباء عن العدم

عن العدم ومنشائية الاثار والنور فى غاية الخفاء

وبهذا البيت جمع بين قول من يقول انه متصور اصلا بديهى اى مفهومه وقول من

يقول انه لا يتصور اصلا اى حقيقته وكنهه اذ لو حصلت فى الذهن فاما ان يترتب

عليها اثارها فلم يحصل فى الذهن اذ الموجود فى الذهن ما لا يترتب عليه الاثار المطلوبة منه

واما ان لا يترتب عليه فلم يكن حقيقة الوجود الذى التى هى عين منشائية الآثار وايضاً كلما يرتسم
بكنهه فى الاذهان يجب ان يكون مهيته محفوظة مع تبدل وجوده والوجود لا مهية
له ومهيته التى هو بها هو عين حقيقة الوجود ولا وجود زايد عليها حتى يزول
عنها وتبقى محفوظة فى الذهن نفسها غرر فى اصالة الوجود اعلم اعلم ان كل ممكن زوج
تركيبى له ماهية ووجود والماهية التى يقال لها الكلى الطبيعى ما يقال فى جواب ما هو
ولم يقل احد من الحكماء باصالتهما معاً اذ لو كانا اصيلين لزم ان يكون كل شىء شيئين
متباينين ولزم التركيب الحقيقى فى الصادر الاول ولزم ان لا يكون الوجود نفس تحقق
الماهية وكونها وغير ذلك من التوالى الفاسدة بل اختلفوا على قولين احدهما
ان الاصل فى التحقق هو الوجود والماهية اعتبارية ومفهوم حاك عنه متحد به
وهو قول المحققين من المشائين وهو المختار كما فى النظم ان الوجود عندنا
اصيل وثانيهما ان الاصل هو الماهية والوجود اعتبارى وهو مذهب
شيخ الاشراق شهاب الدين السهروردى وهو المشار اليه بقولنا دليل
من خالفنا عليل مثل ان الوجود لو كان حاصلاً فى الاعيان لكان موجودا
فله ايضا وجود ولوجوده وجود الى غير النهاية وهو مزيف بان الوجود
موجود بنفس ذاته المقدس لا بوجود آخر فلا يذهب الى غير النهاية وقس
عليه سائر ادلته المذكورة باجوبتها فى المطولات ولا نطيل هذا المختصر بذكرها
ثم اشرنا الى بعض ادلة المذهب المنصور وهى ستة الاول قولنا لانه منبع كل شرف
حتى

لانه منبع كل الشرف كذا لزوم السبق فى العلية كون المراتب الشديدة كغيرها الكون قد تساوا لو لم يحصل وجوده ما حصلت ما وجد الكل ولا الكلمة
والفرق بين نحوى الكون يفى مع عدم التشكيك فى المهية اذ لا انتشار للاول هو خزائن فاطبة الاشياء ايضاً هو مدار كونه ثمت الا باء الوجود قد ارتسم

حتى قال الحكماء مسئلة ان الوجود خير بديهية ومعلوم انه لا شرف ولا خير فى
المفهوم الاعتبارى والثانى قولنا والفرق بين نحوى الكون اى الكون
الخارجى والكون الذهنى يفى باثبات المطلوب بيانه ان الماهية فى الوجود
الخارجى يترتب عليها الآثار المطلوبة منها وفى الوجود الذهنى بخلافه فلو لم
يكن الوجود متحققا بل المتحقق هو الماهية وهى محفوظة فى الوجودين بلا
تفاوت لم يكن فرق بين الخارجى والذهنى والتالى باطل فالمقدم مثله
والثالث قولنا كذا يفى باثبات المطلوب لزوم السبق بالذات فى العلية على
ان يكون شىء علة لشىء مع عدم جواز التشكيك فى الماهية بيانه انه يجب تقدم
العلة على المعلول ولا يجوز التشكيك فى الماهية فاذا كانا من نوع واحد او جنس
واحد كما فى علية نار لنار وعلية الهيولى والصورة للجسم والعقل الاول للثانى
وكان الوجود اعتباريا لزم كون الماهية النوعية النارية مثلاً فى انها نار متقدمة
والماهية النارية فى انها نار مؤخرة والماهية الجنسية الجوهرية فى انها جوهرة
متقدمة بما هى فى العلة وهى فى انها جوهر متاخرة بما هى فى المعلول فيلزم التشكيك
فى الذات وقد جمع جم غفير منهم بين اعتبارية الوجود ونفى التشكيك فى الماهية
وعلى القول باصالته فالمتقدم والمتاخر وان كانا ماهية لكن ما فيه التقدم
والتاخر هو الوجود الحقيقى والرابع قولنا كون المراتب اى مراتب الشديد والضعيف
الغير المتناهية كما دل عليه قولنا فى الاشتداد لان الاشتداد حركة والحركة متصلة

وكل متصل يمكن ان يفرض فيه حدود غير متناهية انواعا لكل منها مهية متحصلة
استناد للمراد بيانه ان مراتب الشديد والضعيف في الاشتداد كالاستحالة انواع
متخالفة عندهم وتلك المراتب غير متناهية حسب قبول المتصل انقسامات غير متناهية
فلو كان الوجود اعتباريا وكان في الوحدة والكثرة تابعا للمنتزع منه اعني الماهيات
وهي هنا غير متناهية متاصلة كان انواع غير متناهية بالفعل محصورة بين حاصرين المبدأ
والمنتهى بخلاف ما اذا كان للوجود حقيقة فانه كخيط ينظم شتاتها ولا ينفصم به
متفرقاتها فكان هناك امر واحد كما في الممتدات القارة او غير القارة حيث ان
كثرتها بالقوة والخامس قولنا كيف لا يكون الوجود اصلا في التحقق والكون
اي كل من الممتدات القارة وغير القارة كثرتها بالقوة
المراد به ما يرادف الوجود عن استواء نسبة الوجود والعدم متعلق بقولنا
فلم خرجت قاطبة الاشياء اي الماهيات اذ الشيء بمعنى المشيء وجوده وهو الماهية
وبيان هذا الوجه بحيث يدفع توهم المصادرة انه باتفاق الفريقين الماهية
من حيث هي ليست الا هي وكانت بذاتها متساوية النسبة الى الوجود والعدم
فلو كان الوجود اعتباريا فما المخرج لها عن الاستواء وبم صارت مستحقة لحمل
موجود فان ضم معدوم الى معدوم لا يصير مناط الموجودية وقول الخصم
ان الماهية من حيث هي وان كانت في حد الاستواء الا انها من حيثية مكتسبة
من الجاعل بعد الانتساب اليه صارت مصداقا لحمل الموجود خال عن التحصيل اذ نعيد
الانتساب ان تفاوتت حالها فما به التفاوت هو الوجود وان تحاشى الخصم عن اسمه

وكانت

وكانت تلك الاضافة اشراقية لا مقولية لانها اعتبارية كالوجود الاعتباري وان
لم تتفاوت ومع هذا كانت مستحقة لحمل موجود لزم الانقلاب وان لم يستحق
كانت باقية على الاستواء هذا خلف والسادس قولنا لو لم يؤصل الوجود وحدة ما حصلت
اذ غيره وهو الماهية منار كثرات واذا كان كذلك ما وحد الحق ولا كلمته
ولا صفاته الاسماء اي بحقيقة الوجود الذي الوحدة دارت معه بيانه انه لو لم يكن
الوجود اصيلا لم يحصل وحدة اصلا لان الماهية منار الكثرة وفطرتها الاختلاف
فان الماهيات بذواتها مختلفات ومتكثرات وتثير غبار الكثرة في الوجودات
فيتكثر نوع تكثر بتكثر الموضوعات كما ان الوجود مركز زيد وعليه فلك الوحدة وان
لم يحصل وحدة لم يحصل الاتحاد الذي هو الهوهوية كالانسان كاتب والكاتب
ضاحك اذ المفروض ان حيثية الوحدة وهي الوجود اعتبارية والاصل هو شيئية
مهية الانسان ومفهوم الكاتب والضاحك والمفاهيم ذاتيتها الاشان
الاختلاف ونصحح الغيرية واين احدهما من الآخر لا الهوهوية ولم يتم مسئلة
التوحيد التي هي اس المسائل لا توحيد الذات لانه اذا كانت الماهية اصلا
لا يكون بين الواجبين المفروضين ما به الاشتراك حتى يتركب كل منهما مما به الاشتراك
وما به الامتياز لان المفروض ان ذاتيهما الماهية والماهيات متخالفات بالذات
فلم يتم استدلالهم على التوحيد بلزوم التركيب ولا توحيد الصفات لانه اذا كان
الوجود اعتباريا لا يمكن ان يحكم العقل بان مفاهيم العلم والارادة والقدرة وغيرها

لان اصالتها محل النزاع وبعد ما سواه في المقام من ان الغير يصدق على العدم ايضا فلم فرض الغير بالماهية لان العدم

من الصفات الحقيقية واحدة ولا هي مع الذات المقدسة الوجوبية واحدة اذ المفروض
ان لا جهة وحدة هي الوجود فيها حتى يكون هي في مقام وجودها واحدة وفي مرتبة مفاهيمها
متغايرة كل مع الاخر والكل مع الذات المقدسة الموصوفة بها لانها ايضا على هذا التقدير
مهية من الماهيات فيلزم التركيب الكثرة حسب كثرة الصفات مع الذات ولا توحيد
تعالى الله وكلمته لانه على هذا لم يكن القوام لا الماهيات المتخالفة التي لكل منها
جواب عند السؤال عنه بما هو ويقال في حقها اين المجرد من المادي واين السماء من الارض
واين الانسان من الفرس وهكذا فاين وجه الله الواحد المشار اليه بقوله اينما
تولوا فثم وجه الله ومعلوم ان وجه الواحد واحد اي كلمة كن الواحدة المدلول
عليها بقوله تعالى وما امرنا الا واحدة بخلاف ما اذا كان الوجود الذي يدور عليه الوحدة
بل هو عينه اصيلا فانه يتوافق فيه المتخالفات ويتشاكل فيه المتمايزات وهو الحجبة
النورانية التي انطمس فيها الظلمات وهو كلمته ومشيته ورحمته وغيرها من الصفات
الفعلية غرر في اشتراك الوجود هذه المسئلة ايضا من امهات المسائل
الحكمية ومنها يستنبط حقية مذهب الفهلويين الذي سيجيء ذكره فانه اذا كان مفهوم
الوجود مشتركا فيه لجميع الاشياء ومعلوم ان مفهوما واحدا لا ينتزع من حقائق متباينة
بما هي متباينة بل لا بد ان حقيقة مقولة بالتشكيك والدليل عليه من وجوه الاول
ما اشير اليه بقولنا يعطي اشتراكه اي اشتراك معنى الوجود صلوح المقسم بان يقسم الوجود
الى وجود الواجب ووجود الممكن ووجود الممكن الى وجود الجوهر ووجود العرض
وهكذا

لم يكن الموجودات حقائق متباينة

وهكذا والمقسم لا بد ان يكون مشتركا بين الاقسام والثاني ما اشير اليه بقولنا كذلك
اي يعطي اشتراكه اتحاد المعنى العدم اذ لا تمايز في العدم والوجود نقيضه ونقيض
الواحد واحد والا ارتفع النقيضان والثالث انه لليس اعتقاده اي الوجود ارتفع
اذ حين التعين كالجوهرية او العرضية وهو كلفظ الخصوصية في قول صاحب حكمة
العين والا لزال اعتقاد الوجود بزوال اعتقاد الخصوصية اعتقاده مبتدا خبره
امتنع والجملة خبر للتعين تقريره انا اذا اقمنا الدليل على ان العالم لا بد له من مؤثر
موجود اعتقدنا وايقنا بوجود المؤثر ثم لو حصل لنا التردد في انه واجب الوجود
او جوهر او عرض لم يقدح ذلك التردد في الاعتقاد المذكور فاذا اعتقدنا انه
واجب ثم بدل ذلك الاعتقاد باعتقاد انه ممكن ارتفع الاعتقاد بانه واجب ولا يرتفع
الاعتقاد بانه موجود فلولا اشتراكه لارتفع الاعتقاد بكونه موجودا بارتفاع اعتقاد
انه واجب والتالي باطل فالمقدم مثله والرابع ان كلا من الموجودات الافاقية
والانفسية اية الجليل جل جلاله وعلامته كما قال في كتابه المجيد سنريهم
اياتنا في الافاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق وعلامة الشيء لا تباينه
من جميع الوجوه بل يكون كالفيء من الشيء وهل يكون الظلمة اية النور والظل
اية الحرور فلو لم يكن الوجود مشتركا بين الموجودات لما كانت اياته ولما
ان الموجودات بما هي موجودات ايات لله تعالى مسطورة في كتابه التكويني الافاقي
وكتابه التكويني الانفسي كما ذكر في مواضع من كتابه التدويني الموافق لهما

موافقة الوجود الكتبي واللفظي للوجود الذهني والعيني والخامس ان خصمنا
كابي الحسن الاشعري وابي الحسين البصري وكثير من معاصرينا من غير اهل النظر
النافي للاشتراك المعنوي حذرا من المشابهة والسنخية بين العلة والمعلول
والحال ان السنخية كسنخية الشيء والفيء من شرائط العلية والمعلولية
قد قال بالتعطيل اي عن معرفة ذاته تعالى وصفاته لانا اذا قلنا انه موجود
وفهمنا منه ذلك البديهي الواحد في جميع المصاديق وان كان لبعض مصاديقه
فوق ما لا يتناهى بما لا يتناهى عدة ومدة وشدة وغيره كان محدودا وفي عين محدوديته
ظلا وفيئا لا اصلا وشيئا فقد جاء الاشتراك وهؤلاء يفرون منه ومن
لوازمه فرار المزكوم من رائحة المسك وان لم نحمل على ذلك المفهوم بل على انه
المقابل لتلك الطبيعة ونقيضها ونقيض الوجود هو العدم لزم تعطيل العالم
عن المبدأ الموجود نعوذ بالله منه وان لم نفهم شيئا فقد عطلنا عقلنا.
عن المعرفة وكذا اذا قلنا انه ذات مذوت للذوات وانه مشيئ الاشياء فاما
ان يفهم اللاذات واللاشيء تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا واما ان نعطل
ومثله القول في الصفات فانا اذا قلنا انه عالم او يا عالم بعنوان اجراء اسمائه
الحسنى في الادعية والاوراد اما ان نعني من ينكشف لديه الشيء فقد جاء الاشتراك
ولو انهم اولا فقد جاء الاشتراك فقد جاء المحذورات الاخر فعطلوا العقول عن
المعارف والاذكار الا عن مجرد لقلقة اللسان وبالجملة جميع ما سمعناه كثير

من المعاصرين

من المعاصرين مغالطة من اشتباه المفهوم بالمصداق والسادس ما اشير اليه بقولي
ابد الادعاء اي دعوى الاشتراك المعنوي ما نقله الفخر الرازي في شرحه للاشارات
عن القوم وهو ان مخففة عن المثقلة جعله اي الوجود قافية للابيات ايطاء
وهو تكرار القافية المعيب عند البلغاء فدل على ان له معنى واحدا ولو كان مشتركا
لفظيا لم يلزم من الجعل المذكور ايطاء كما لو جعل لفظ العين قوافي الابيات
بل الحكم ينبغي ان يحكم بالتحسين لانه يصيرها من باب تجنيس القافية المعدود من
المحسنات البديعية غرر في زيادة الوجود على الماهية خلافا للاشعري حيث يقول بعينيته
لها ذهنا بمعنى ان المفهوم من احدهما عين الآخر لان المحققين من الحكماء قالوا
بزيادته عليها في الذهن لا في العين بل ولا في حاق الذهن بل بتحليل وتعمل
العقل فان الكون في الذهن ايضا وجود ذهني كما ان الكون في الخارج وجود خارجي
لكن العقل من شانه ان يلاحظها وحدها من غير ملاحظة شيء من الوجودين
بنحو عدم الاعتبار لا اعتبار العدم ويصفها اعني يصف الماهية لشدة الاتحاد فتخليته
الماهية عن مطلق الوجود ليست الماهية بالحمل الاولي الذاتي وجودا وان كانت
بالحمل الشائع الصناعي وجودا وكذا التخلية والتجريد ان الوجود عارض
الماهية عروضا ذهنيا يكفيه نفس شيئية الماهية لا خارجيا مقتضيا
لوجود المعروض سابقا تصورا واتحادا هوية في الواقع ثم اشار الى ادلة
اربعة على العروض الاول قولنا لصحة السلب المعهودة بين القوم

الاضافة واللام للعهد على الكون فقط اى يصح سلب الوجود عن الماهية ولا يصح سلبها
عن نفسها ولا سلب ذاتياتها عنها فليس عينا ولا جزءا لها والثانى قولنا لافتقار حمله اى
الوجود على الماهية الى الوسط اى ما يقرن بقولنا لانه كما عرفه الشيخ فقولنا العقل
موجود مفتقر الى الدليل وحمل الماهية وذاتياتها غير مفتقر اليه لان ذات
الشيء بين الثبوت له فليس عينا ولا جزءا لها والثالث قولنا لانفكاك للماهية و
التنكير للنوعية اشارة الى التحليل والتعقل المذكورين منه اى من الوجود فى التعقل
اى نعقل الماهية كمهية المثلث ونغفل عن وجودها الخارجى والذهنى وغير المعقول
غير المعقول فثبت زيادته عليها والرابع قولنا لاتحاد الكل اى للزوم اتحاد كل الماهيات
لو كان الوجود عينا لها لانه معنى واحد فيكون حمل الموجود عليها وحمل بعضها على
بعض حملا اوليا لان الملاك فى العينية والمغايرة بحسب المفهوم واللازم باطل
بالضرورة وعلى هذا التقدير لا يمكن التزام هذا اللازم بناء على ما نسب الى جماعة
من الصوفية من وحدة الوجود كما فى الشوارق لان ما قالوا فى مقام وجودها
الحقيقى واما فى مقام شيئات الماهيات والمفاهيم فلا يمكنهم التزام الاتحاد
ولزوم التسلسل لو كان الوجود جزءا للماهية بيان اللزوم انه على هذا كان لها جزء
اخر موجود لامتناع تقوم الموجود بالمعدوم فيلزم ان يكون الوجود على هذا التقدير
جزء للجزء وهكذا فيلزم ذهاب اجزاء الماهية الى غير النهاية فيمتنع تعقل ماهية من
الماهيات بالكنه وهو باطل لانا نتصور كثيرا من الماهيات بجميع ذاتياتها الاولية

والثانوية

٩

والثانوية وانكار ذلك مكابرة وكون هذا تسلسلا ان كانت هذه الاجزاء المرتبة
خارجية ظاهر واما ان كانت اجزاء عقلية فلانها متحدة فى الوجود لا فى مقا
بجوهر دوانها فهى متمايزة بحسب نفس الامر كيف وهذا ملاك سبقها بالتجوهر
هذا على قول القائلين باصالة الماهية واما على القول باصالة الوجود فيقول
اتحادها فى الوجود فى ماهيات البسائط الخارجية واما فى مهيات المركبات الخا
رجية فنى عين المواد والصور والتفاوت بالاعتبار فاذا كانت غير متناهية بلى التسلسل
لا محالة ولزوم التسلسل فى موضع ما يكفى فى المحذورية وفى تحقق الطبيعة
والفرد من الوجود كالمطلق منه وهو مفهوم الوجود المطلق والحصص وهى
نفس المفهوم مضافا الى ماهية ماهية بحيث يكون الاضافة داخلة والمضاف اليه
خارجا زيد عليها اى على الماهية مطلقا تعميم فى الفرد عاما وحصصا اى عاما وخاصا
بيان للاطلاق والمراد بالعموم والخصوص هنا السعة والضيق بحسب الوجود
العينى الغير المنافى للفردية وهذا كثير الدور على السنتنا طبقا لاهل الذوق
فيطلقون على الوجود الحقيقى الممتنع الصدق على كثيرين لفظ الكلى والعام والمطلق
ويعنون المحيط الواسع وعلى نحو من الوجود الحقيقى لفظ الخاص والمقيد والجزئى
ويعنون المحدود والمحاط ومن هذا القبيل اطلاق الاشراقيين لفظ الكلى على رب النوع
والمقصود ان هنا ثلثة اشياء كل منها مغاير للماهية المفهوم العام البديهى
من الوجود وحصصه وافراده التى هى حقيقة الوجود المنبسط المسمى بالفيض

المقدس وانحاء الوجودات الخاصة التي بها يطرد الاعدام عن الماهيات والاولان كما انهما زايدان
على الماهية كذلك زايدان على الثالث وليسا ذاتيين له وانما الذاتي هو المفهوم العام
للحصص والاشاعرة في المقامات الثلثة يقولون بالعينية اي ليس ههنا وجود عام
ولا حصص منه ولا افراد له سوى الماهيات المتخالفة في ان الحق ما شانه انيه صرف
والحق الاول تعالى شانه قال المعلم الثاني يقال الحق للقول المطابق للمخبر عنه اذا طابق القول
ويقال الحق للموجود الحاصل بالفعل ويقال الحق للموجود الذي لا سبيل للبطلان اليه لكنا
اذا قلنا انه حق فلانه الواجب الذي لا يخالطه بطلان وبه يجب وجود كل باطل الا كل شيء
ما خلا الله باطل انتهى مهيته ما به هو هو انيته اضافة الانية اليه تعالى اشارة
الى ان المراد عينيته وجوده الخاص الذي به موجوديته لا الوجود المطلق المشترك فيه
لانه زايد في الجميع هذا الجميع فهو صرف النور ومحض الوجود الذي هو عين الوحدة
الحقة والهوية التشخصية اذ مقتضى العروض لو كان وجوده عرضيا لمهيته بان يكون
شيئا ووجودا كما ان الممكن مهية ووجود معلولية الوجود العارض لان كل عرضي
معلل حتى انه عرض الذاتي بما لا يعلل لموجوده اما معلول المعروض والعلة متقدمة
بالوجود على المعلول وذلك الوجود الذي هو ملاك التقدم اما عين ذلك الوجود
المعلول فسابق هو وجود المعروض مع لاحق هو وجود العارض فلزم تقدم
الشيء على نفسه واما غير ذلك الوجود المعلول فحينئذ ننقل الكلام اليه والغرض انه
عارض وهو ايضا معلول للمعروض وهكذا واليه اشرنا بقولنا او لزم تسلسله

الكون

الكون اي الوجود لحد اي لا حد فيلزم التسلسل واما معلول لغير المعروض فيلزم امكانه اذ
المعلولية للغير تنافي الواجبية وانما لم نتعرض له لظهور بطلانه ولذلك ندرجه في النظم
لان ذلك الغير اما ممكن فيدور ومفسدة الدور تقدم الشيء على نفسه واما واجب اخر
فيتسلسل لان الكلام فيه كالكلام في الاول حيث ان عينية الوجود للذات من خواص
الواجب غرر في بيان الاقوال في وحدة حقيقة الوجود وكثرتها الفهلويون من الحكماء و
الفهلوي معرب البهلوي الوجود عندهم حقيقة ذات اي صاحبة تشكك تعم فرا
مفعول لتعم غنى وفقرا على سبيل التمثيل فكذا شدة وضعفا وتقدما وتأخرا وغير ذلك
تختلف كالنور يعني ان النور الحقيقي الذي هو حقيقة الوجود اذ النور هو الظاهر
بذاته المظهر لغيره وهذا خاصية حقيقة الوجود لكونها ظاهرة بذاتها مظهرة لغيرها
الذي هو مهيات سموات الارواح واراضي الاشباح كالنور الحسي الذي هو ايضا
طبيعة مشككة ذات مراتب متفاوتة حيثما تقوى ذلك النور الحسي وضعف فالاختلاف
بين الانوار ليس اختلافا نوعيا بل بالقوة والضعف فان المعتبر في النور ان يكون
ظاهرا بالذات مظهرا للغير وهذا محقق في كل واحدة من مراتب الاشعة والاظلة فلا
الضعف قادح في كون المرتبة الضعيفة نورا ولا القوة والشدة ولا التوسط
شرطا ومقومة الا للمرتبة الخاصة بمعنى ما ليس بخارج عنها او قادحة فالقوي
هو النور والمتوسط ايضا هو هو وكذا الضعيف فللنور عرض عريض باعتبار
مراتبه البسيطة ولكل مرتبة ايضا عرض باعتبار اضافتها الى القوابل المتعلقة تكذا

حقيقة الوجود ذات مراتب متفاوتة بالشدة والضعف والتقدم والتأخر وغيرها بحسب اصل

تلك الحقيقة والشدة وكذا الضعيف ليس الا الوجود والضعف عدمي كالنور الضعيف

حيث انه غير مركب من اصل النور والظلمة لانها عدم وكالحركة البطيئة حيث انها غير

مركبة من الحركات والسكنات بل قدر من الامتداد على هيئة خاصة وكذا

التقدم للوجود المتقدم ليس مقوما والا لتركب الوجود البسيط ولا عارضا والا لما

جاز التأخر والحال انه جواز تأخره مساوق جواز الانقلاب بل عينه وان لم يعتبر

في اصل الحقيقة وكذا التأخر للوجود المتأخر وجميعها بما هي وجود ومقيسة الى العدم

كاشعة واظلة مقيسة الى الظلمة مبتذ بحته وبما هي مشتركات في مفهوم الوجود وبما هي شيء

لم يتخلل اللاشيء فيه وبما انه ما به الامتياز في شيئية الوجود عين ما به الاتفاق

لبساطته لا في شيئية الماهية وبما ان هذه الكثرة من حيث الشدة والضعف والكمال

والنقص والتقدم والتأخر تؤكد الوحدة التي هي من الوحدة وان لم تكن الكثرة التي

من حيث الاضافة الى الماهيات الامكانية كذلك ترجع الى اصل واحد وسنخ فارد

ولهذا الاعتبار يقال يكثر بكثرة الموضوعات باعتبار واحد

وحدة ليست من جنس الوحدات المشهورة والوجود عند طائفة مشائية من الحكماء

حقائق متباينة صفة لحقائق بتمام ذواتها البسيطة لا بالفصول لئلا يلزم التركيب

ويكون الوجود المطلق جنسا ولا بالمصنفات والمشخصات لئلا يكون نوعا بل المطلق

عرضي لازم لها بمعنى انه خارج محمول لا انه عرضي بمعنى بالضميمة وهو اي هذا المذهب

لدى راقمه باطل لان معنى واحدا لم ينتزع مما اي من اشياء لها توحد ما الجامعية

ثم نقو

11

لم يقع بيان الملازمة ذلك انه لو انتزع مفهوم واحد من اشياء متخالفة بما هي

متخالفة بلا جهة وحدة هي بالحقيقة مصداقه لكان الواحد كثيرا والتالي باطل

بالضرورة فالمقدم مثله بيان الملازمة حينئذ يكون المصداق والمحكي عنه انه م

بذلك المفهوم الواحد تلك الجهات الكثيرة المكثرة ان قلت لا نسلم بطلان التالي

وادعاء الضرورة فيه غير مسموع والسند ان الواحد الجنسي عين الكثير النوعي

والواحد النوعي عين الكثير العددي قلت فرق بين ان يكون تحته الكثير وان يكون

من هذا القبيل ان قلت أليس يحمل النوع على الافراد مثلا والاتحاد في الوجود قلت

بلى ولكن الموضوع في الحقيقة جهة الوحدة في الافراد الانسان مثلا هي العوارض

كالكم والكيف والوضع وغيرها ومعلوم ان كل شيء في نفسه ليس الا نفسه وايضا فانه

لو انتزع مفهوم واحد من المتخالفات بما هي متخالفات فاما ان يعتبر هذه الخصوصية

في صدقه لم يصدق على الذي له خصوصية اخرى بما تحته واما ان يعتبر الاخرى

لم يصدق على ماله هذه وان اعتبر المجموع فلا وجود له سوى كل واحد واحد وعلى تقدير

وجود علیحدة يكون الواحد عين الكثير ثم كيف يعتبر الشيء في مقام ذات الاخرى سواء

كانا وجودين او مهيتين وان كانت الخصوصيات ملغاة فالقدر المشترك هو المحكي عنه

وهو واحد واما صدر المتألهين قدس سره فقد جعل في الاسفار والمبدأ والمعاد

وغيرهما هذا الحكم اعني عدم جواز انتزاع مفهوم واحد من حقائق متخالفة من حيث

التخالف من الفطريات كان من مذهب منسوب على زعم المحقق الدواني الى ذوق

يكون لحقيقتين مختلفتين مهية واحدة و لا تفاوت بين المهية الا باعتبار وعاء الذهن والخارج بل مجرد هذا كاف في ابطال مذهب المشائية لان مفهوم الوجود كالمهية لحقيقته م

التاله اى التوغل فى العلم الالهى فالتاء للمبالغة كما فى التطبب اذ زيادة المبانى تدل على زيادة
المعانى فتبصر واخذ من قال من المتكلمين بانا نية تان لداى للوجود افراد حقيقية متخالفة
بالذات او بالمراتب الكمالية والنقيصية سوى الحصص التى هى مفهوم الوجود المطلق
المتفاوت عندهم بمجرد عارض الاضافة الى مهية مهية فالوجود عندهم اعتبارى
والحصص الذهنية كبياض هذا الثلج وذاك وذلك فى الخارج حيث انها متماثلة متفقة
فى اللوازم والافراد الخارجية المتخالفة على مذهب المشائين كالاجناس العالية المتغايرة
بنفس ذواتها البسيطة والمراتب الخارجية على مذهب الفهلويين كمراتب الانوار المتفاوتة
كما فى النظم وقد اشرنا فى هذا البيت الى قولين احدهما المذهب المنسوب الى ذوق
المتالهين القائلين بوحدة الوجود وكثرة الموجود بمعنى المنسوب الى الوجود
فانهم قالوا حقيقة الوجود قائمة بذاتها وهى واحدة لا تكثر فيها بوجه من الوجوه
وانما التكثر فى الماهيات المنسوبة الى الوجود وليس للوجود قيام بالماهيات
وعروض لها واطلاق الموجود على تلك الحقيقة بمعنى انها نفس الوجود وعلى
الماهيات بمعنى انها المنسوبة الى الوجود مثل المشمس واللابن والتامر ونحوها
وهذا المذهب وان ارتضاه جم غفير لكنه عندى غير صحيح لانهم حيث قالوا باصالة
الماهية يلزم عليهم القول بالثانى للوجود وان فى دار التحقق سنخين واصلين
واما نحن فنعتقد ان ذوق التاله يقتضى سنخا واحدا واصلا فاردا لاصالة الوجود
واعتبارية الماهية اذ الشيئية منحصرة فيهما والامر فى الاصالة يتردد عليهما
فاذا بطل

فاذا ابطل اصالة الثانى تعين اصالة الاول فالمضاف اليه هو الوجود والاضافة اشراقية
هى الوجود والمضاف اينما انحاء الوجودات التى هى المتعلقات بنفسها المتدليات بذاتها
بالمرتبة الغير المتناهية فى شدة النورية بل اصطلحنا على تسميتها بالتعلقات وان كان
المحضة لانها اشياء لها التعلق والربط وثانيهما قول المتكلمين المذكور قبلها
هذا القول بظاهره باطلا اردنا بكون الوجود مفهوما واحدا كون حقيقته واحدة
كما فى ذلك المذهب المنسوب الى اذواق المتالهين ومرادهم بحصص التجليات التى
لا تستلزم تكثرا فى المتجلى الا فى اللب كما قالوا لا تكثر فى مفهوم الوجود الا بمجرد عارض الاضافة و
كان الحصة نفس ذلك المفهوم مع اضافة الى خصوصية داخلة تلك الاضافة لا تلك الخصوصية مستقلة
فى اللحاظ لا نها حينئذ تضبطها فهى تعنونها اعنى حصة الحقيقة التى هى نفس الوجود
حقيقة الوجود مع اضافة اشراقية وتجل ذاتى تماما ربط محض بحيث لا يلحظ فى اللحاظ عن
الحقيقة والحصة هى الكلى مقيدا بحيث مقصور الفروق الشعر بقيد خارج بما هو قيد
لا بما هو قيد وقيد خارجى فالحصة لا تغاير نفس الكلى الا بالاعتبار لان قيد خارج
والتقييد بما هو تقييد وان كان داخلا الا انه امر اعتبارى لا حكم له فى نفسه بل لا
نفسية له بهذه الحقيقة ... للشىء غير الكون اى الماهية
الكون فى الاعيان هو الذى الوجود يترتب عليه الاثار المطلوبة منه كون بنفسه
ومهيته هذا النار فالماهو التحقق من ان الاشياء تحصل بانفسها الذى الاذهان
وهو الوجود الذى لا يترتب عليه تلك الاثار لم تقل فى الاذهان للاشياء الى انقسام لا شيئا

بها قيام صدوري لا حلولي كقيام الاشياء بالمبادي العالية ولا سيما مبدع المبادي ثم

اشرنا الى وجوه من الادلة الاول قولنا للحكم ايجابا اي نحكم حكما ايجابيا على المعدوم اي

ما لا وجود له في الخارج كقولنا بحر من الزيبق بارد بالطبع واجتماع النقيضين مغاير

المثبت له هنا لاجتماع الضدين وثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له واذ لا ثبوت له في الخارج ففي

الذهن والثاني قولنا لانتزاع الشيء ذي العموم اي نتصور مفهومات تتصف

بالكلية والعموم بحذف ما به الامتياز عنها والتصور اشارة عقلية والمعدوم المطلق

لا يشار اليه مطلقا فهي بنحو الكلية موجودة واذ ليس في الخارج لان كل ما يوجد في الخارج

جزئي ففي الذهن والثالث قولنا صرف الحقيقة اي حقيقة كانت الذي صفته صرف

ما نافية كثيرة الالف للاطلاق فمن دون منضما تها اي غرايبها ولحايقها كالمادة ولواحقها

العقل يرى اي يعرف فصرف الحقيقة مفعول يرى قدم عليه والحاصل ان صرف كل

حقيقة باسقاط اضافته عن كل ما هو غيره من الشوائب الاجنبية واحد كالبياض

فانه اذا اسقط عنه الموضوعات من الثلج والعاج والقطن وغيرها واللواحق من الزمان

والمكان والجهة وغيرها مما يلحقه بالذات او بالعرض كان وحدة لا ميز في صرف الشيء

فهو بهذا النحو من الوحدة الجامعة لما هو من سنخه المحذوف عنها ما هو من غرايبه

موجود بوجود وسيع واذ ليس في الخارج لانه فيه بنعت الكثرة والاختلاط ففي

صقع شامخ من الذهن وهذه الوجوه الثلثة ذكرناها جليلة لان بعضها يثبت المطلق

من مسلك موضوعية الموجبة وبعضها من مسلك الكلية وبعضها من مسلك الوحدة

ايضا

وايضا بعضها من مسلك التصديق وبعضها من مسلك التصور ولان مباديها مختلفة

فان مؤنة قاعدة الفرعية لا يحتاج اليها فيما عدا الاول وكذا مبادي الامرين فلا وجه

لقول المحقق اللاهيجي في الشوارق بعد ما نقل مسلك الكلية عن المواقف وشرح المقاصد

ان هذا داخل في الوجه الذي تمسك فيه بالحكم الايجابي على المعدوم والذاتيات المحفوظة

وذاتياتها في انحاء الوجودات الخارجية والذهنية عالية كانت او سافلة محفوظة

كما اشتهر بينهم ان الذات لا يختلف ولا تختلف فهذا حكم صدقه العقل ولكن عارضه

ونازعه انه جمع المتقابلين منه اي من انحفاظ الذات والذاتيات فلحفظ ولزم بنظر

العقل ايضا وهو محال لجوهر مع عرض كيف اجتمع هذا تعيين المتقابلين بيان اللزوم

ان الحقائق الجوهرية بناء على ان الجوهر جنس لها وقد تقرر انحفاظ الذاتيات

في انحاء الوجودات كما تسوق اليه اذ لو الوجود الذهني يجب ان تكون جواهر ايضا

وجدت وغير حالة حيثما تحققت فكيف جاز ان تكون حالة في الذهن وهو محل مستغن

عنها في وجوده والحال في المستغني عرض ام منقطعة بمعنى بل كيف تحت مقولة

الكيف كل من المقولات التسع وقد وقع هذا اشكال اخر اصعب من الاول بيانه ان القوم

قد عدوا العلم كيفا نفسانيا والعلم عين المعلوم بالذات والمعلوم بالذات قد يكون

جوهرا وقد يكون كما وقد يكون مقولة اخرى فيلزم اندراج جميع المقولات في الكيف

وانما قلنا هذا اصعب من الاول لان محمولية العرض عرض عام للمقولات التسع العرضية

لكونه من العرض هو وجودها في الموضوعات فليس كثير اشكال في كون الجوهر الذهني

عرضا اذ لا يصير جنسا له بخلاف الكيف فانه جنس عال فاذا كانت الصورة العلمية جوهرا
كالانسان والفرس او كما او وضعا كالسطح او الانتصاب لزم ان يكون شيء واحد
مندرجا تحت مقولتين ومجنسا بجنسين في مرتبة واحدة بحسب ذاته واذا كانت كيفا
محسوسا مثلا كالسواد لزم ان يكون شيء واحد كيفا محسوسا وكيفا نفسانيا معا
فهذه الاشكال جعل العقول حيارى والافهام صرعى فاختار كل منهم ما اختار فانكر الوجود
الذهني فرارا من هذا ونظاير قوم من المتكلمين مطلقا وان كان بنحو الشبح وجعلوا
العلم بالشيء مجرد الاضافة ويبطله العلم بالمعدوم وعلم النفس بذاته بعض وهو
بالذهن الفاضل القوشجي فيا ما من حصول كيفية في التنكير الذي للتنويع اشارة الى ما اصطلح
عليه فرقا فقال ان في الذهن عندنا تصورنا الجوهر امرين احدهما مهية موجودة في
الذهن وهو معلوم وكلي وجوهر وهو غير قائم بالذهن نا عتا له بل حاصلا فيه حصول
الشيء في الزمان والمكان وثانيهما موجود خارجي وعلم وجزئي وعرض قائم بالذهن
من الكيفيات النفسانية فحينئذ لا يرد الاشكال لان الاشكال من جهة كون شيء واحد
جوهرا وعرضا او علما ومعلوما او كليا وجزئيا انتهى وتصويره انه اذا فرض شكل
محفوفا بمرآت من بلور او ماء من جميع الجوانب بحيث انطبع صورته فيها فههنا امران
احدهما شيء ليس قائما بالمرآت ولكنه فيها وهو ذو الصورة وثانيهما شيء قائم
بالمرآت وهو نفس الصورة المنطبعة فقس عليه ما في مرآت الذهن هذا مذهبه
وفيه ما فيه وقيل والقائل جماعة من الحكماء بالاشباح لا بالانفس ان الاشياء انطبعت في الذهن

فلا يلزم

الذهن

فلا يلزم كون شيء واحد جوهرا وعرضا وكيفا مثلا لان بقاء الذاتي في نحوي الوجود فرع بقاء
الذات وعلى القول بالشبح لا يحصل بنفسه ومهيته في الذهن وانت خبير بان الوجوه التي
على ثبوت الوجود الذهني انما تدل على انها على وجود حقائق الاشياء ومهياتها في الذهن
لا ما يغايرها في الماهية ويوافقها في بعض الاعراض كما لا يخفى وقيل القائل هو السيد السند
٢٩١ الذين انطبعت الاشياء في الذهن بالانفس اي بانفسها ومهيتها ولكن قال ان انفس
الماهيات انقلبت وقد بين مذهبه هذا القائل بعد تمهيد مقدمة بانه لما كانت موجودية
المهية متقدمة على نفسها مع قطع النظر عن الوجود لا يكون هناك مهية اصلا والوجود
الذهني والخارجي مختلفان بالحقيقة فاذا تبدل الوجود بان يصير الوجود الخارجي موجودا
في الذهن لا استبعاد ان يتبدل الماهية ايضا فاذا وجد الشيء في الخارج كانت
له مهية اما جوهرا او كما او من مقولة اخرى واذا تبدل الوجود ووجد في الذهن
انقلبت مهيته وصارت من مقولة الكيف وعند هذا اندفع الاشكالات اذ مدار
الجميع على ان موجودات الذهني باقية على حقيقتها الخارجية اقول مدار اشكال كون
شيء واحد جزئيا وكليا ليس عليه ثم اورد على نفسه ان هذا هو القول بالشبح واجاب
بانه ليس للشيء بالنظر الى ذاته بذاته حقيقة معينة بل الوجود الخارجي بحيث اذا وجد
في الذهن انقلب كيفا واذا وجدنا الكيفية الذهنية في الخارج كانت عين المعلوم
الخارجي ثم اورد سؤالا اخر بانه انما يتصور هذا الانقلاب لو كان بين الموجود الذهني
والخارجي مادة مشتركة كما في الامر في الهيولى المبهمة وليس كذلك واجاب بانه

انما استدعى الانقلاب مادة لو كان انقلاب امر فى صفة او صورته واما انقلاب نفس الحقيقة بتمامها
الى حقيقة اخرى فلا نعم يعرض العقل لتصوير هذا الانقلاب مرابهما عاما هذا مذهب السيد قدس سره
وهو نظاهره سخيف لانه قائل باصالة الماهية وانى للماهية هذا العرض العريض مع كونها متبارا
وعدم وجود مادة مشتركة كما اعترف به فى الانقلاب الذاتى نعم هذا حق طلق للوجود لكونه مقولا
بالتشكيك على مراتب فيها اصل محفوظ وسنخ باق لكنه ممن لا يقول بها والتزم وقيل والقائل هو المحقق
الدوانى بالتشبيه والمسامحة متعلق بمفصحة تسمية اى تسمية العلم بالكيف عنهم اى عند
الحكماء مفصحة اى مصرحة فعند المحقق اطلاق القوم لفظ الكيف على الصور العلمية من الجوهر ومن
ساير المقولات ما عدا الكيف انما هو على المسامحة تشبيها للامور الذهنية بالحقائق الكيفية
الخارجية واما فى الحقيقة فالعلم لما كان متحدا بالذات مع المعلوم بالذات كان من مقولة المعلوم
فان كان جوهرا فجوهر وان كما فكم وان كيفا فكيف وهكذا فلا يلزم اندراج شىء واحد تحت مقولتين
واما جوهرية شىء واحد وعرضيته فليس فيه عنده اشكال لان الاعرض كالمرضى العرض وهو
الحلول وهو نحو من الوجود والوجود ليس ذاتيا للماهية فمفهوم العرض يصدق على المقولات العرضية
وعلى الجوهر الذهنى صدق العرض العام على المعروض ولا منافاة بين كون الشىء جوهرا ذهنيا بمعنى
انه ماهية حق وجودها فى الاعيان ان لا يكون فى الموضوع وبين كونه عرضا خارجيا الا فى مقام
ذاته بحمل ذاتى اى بالحمل الاولى الذاتى تصدق عليه من كل من كل ممكن مقولة من المقولات جوهرا او كما
او كيفا وغيرها واما بالحمل الشايع فهو كيف ولا منافاة لاختلاف الحمل كما ان الجزئى
جنس باحد الحملين وليس بجزئى بالاخر ولذا اعتبر فى التناقض وحدة الحمل ايضا ودام الحمل

الثمانية

15

في النفس

الثمانية وهذا الطريقة صدر المتألهين قدس سره فقال فى مبحث الوجود الذهنى من الاسفار ان الطبايع
الكلية العقلية من حيث كليتها ومعقوليتها لا تدخل تحت مقولة من المقولات ومن حيث
وجودها فى النفس اى وجودها حالة او ملكة تضيء مظهرا او مصدرا لها تحت مقولة الكيف
ثم شرع قدس سره فى سكت نقوضه بما خذ صحته ان الجوهر وان اخذ فى طبيعة نوعه كالانسان
وكذا الكم فى طبيعة نوعه كالسطح فيقال حد لها بما اشتمل عليهما وكذا فى بواقى الاجناس والانواع
كيف ولو لم توخذ لم يكن الاشخاص ايضا جواهر او كميات او غيرها بالحقيقة وبالحمل الشايع
مع انها كذلك لكنه غير مجد لان مجرد اخذ مفهوم جنسى فى مفهوم نوعى لا يوجب اندراج ذلك
النوع فى ذلك الجنس كاندراج الشخص تحت الطبيعة ولاجله شايعا عليه اذ لم يكن اذ يلد
من صدق ذلك الجنس على نفسه حيث لا يوجب كونه فردا من نفسه بل الاندراج الموجب
لذلك ان يترتب على المندرج اثار تلك الطبيعة المندرج فيها كما يقال السطح كم متصل
قار منقسم فى الجهتين فيكون السطح باعتبار كميته قابلا للانقسام وباعتبار اتصاله
ذا حد مشترك وباعتبار قراره ذا اجزاء مجتمعة فى الوجود ويترتب الاثار مشروطا بالوجود
العينى كما فى التشخص الخارجى واما طبيعة السطح المعقولة فلا يترتب عليها تلك الاثار
كما لا يخفى نعم مفاهيمها لا تنفك عنها اقول الملاك كل الملاك فيما ذكره سره اعتبار ترتب
الماهيات المعبر عنها بالكليات الطبيعية فهى مع قطع النظر عن الوجود وان لم يكن جواهر
ولا اعراضا لكنه ما به ظهور الماهيات واثارها ان قلت تلك الماهيات وان لم تكن موجودة
بالوجود الخارجى لكنها موجودة بالوجود الذهنى لان الكلام فى الكلى العقلى قلت نعم

فيهما

ولكن هذا الوجود لها تبعا وتطفلا لان هذا الوجود للنفس حقيقة وما به يترتب على الماهيات
اثارها هو الوجود الخاص وهذا نظير الماهيات والاعيان الثابتة في نشاة العلم الربوبي حيث
انها مع وجودها تبعا لوجود الاسماء والصفات معدومات بمعنى انها ليست موجودة لا
بوجوداتها الخاصة الخارجية فليس في ذلك المقام الشامخ حيوان وانسان ولا عقل
ولا نفس يصدق عليها عنوانها بالحمل الشايع ان قلت وعلى هذا لم يكن للشيء نحوان من الوجود
قلت قد اشرنا الى ان الوجود الذهني لها تبعا وادلة الوجود الذهني لا تثبت ازيد من هذا
وقد اوردنا في تعاليقنا على الاسفار ان ما ذكر يصح في كليات الجواهر والاعراض التي في العقل
واما الصورة الجزئية التي في الخيال من الانسان مثلا فهو جوهر وانسان بالحمل الشايع
وناهيك في ذلك قولهم ان لكل طبيعة افرادا ذهنية والفرد مصداق الطبيعة بالحمل
الشايع والجواب انه لا يتفاوت الامر فان هذا الوجود ايضا ليس وجود الطبيعة
فذلك الانسان الذي في الخيال ليس فرد الانسان ولا الجوهر بل ذلك الوجود ايضا
اشراق من النفس وظهور له كما في ذلك الوجود الاحاطي الذي للكلي العقلي والماهية
قد علمت حالها وبالجملة صحة هذه السلوب على وجود تلك الصور العلمية لانها فوق الجوهرية
وغيرها لا لانتفائها وبهذا ان قلت اذا كانت المقولات المعقولات كيفا بالذات كان مفهوم
الكيف ماخوذا فيها كاخذ كل طبيعة في فردها ومفاهيم المقولات ايضا اما نفسها او جنسها
فلزم اجتماع النقيضين المتقابلين واذا كانت كيفا بالعرض كما قال فيما بعد هذا الكلام
فلا بد وان ينتهي الى ما بالذات فان كان الوجود كما في قوله ومن حيث وجودها في النفس

تا هذا الكيف بالذات ٣

والحاشيه

وكان في عبارة تلميذه في الشوارق فالوجود ليس بجوهر ولا عرض قلنا وجود تلك الماهيات كونها
وتحققها وليس المراد من قوله من حيث وجودها ذلك الوجود بل العلة وجود خاص له ماهية
خاصة هي ماهية العلم وذلك الوجود الخاص ظهورها على النفس وهذا كالثاني لوجود تلك الصور
ووجود اخر لان وجودها في الخارج كان متحققا ولم يكن هذا الوجود فماهية العلم كيف
بالذات وتلك الصور المعلومة كيف بالعرض ولكن لعل الشيخ والتي ليسا في
يكون العلم كيفا حقيقة وان امرهما الحكيم المتاله عليه وكثير لان وجود تلك الصور في نفسه
ووجودها للنفس واحد وليس ذلك الوجود والظهور للنفس زائدا على وجودها تكون هي ضميمة
كيفا في النفس لان وجودها الخارجي لم يبق بكليته ومباينتها في نفسها كل من مقولة خاصة
وباعتبار وجودها الذهني لا جوهر ولا عرض وظهورها لدى النفس ليس سوى تلك الماهيات
وذلك الوجود او الظهور الشيء ليس امرا ينضم اليه والا لكان ظهور نفسه وليس هنا امر
اخر والكيف من المحمولات بالضميمة والظهور والوجود للنفس لو كان نسبة مقولية
كان ماهية العلم اضافة لا كيفا واذا كان اضافة اشراقية من النفس كان وجودا فالعلم
نور وظهور وهما وجود والوجود ليس ماهية فالحق ان كون العلم كيفا والصور المعلومة
بالذات كيفيات انما هو على سبيل التشبيه فكما ان فيض الله المقدس اعني الوجود المنبسط
لا جوهر ولا عرض ومع ذلك انبسط على جميع ماهيات الجواهر والاعراض وكذا فيضه
الاقدس الذي يظهر به بوحدته كل التعينات في المرتبة الواحدية لا هو كيف ولا النعت
فكذا ذلك اشراق النفس المنبسط على كل الماهيات المعلومة لها ليس بجوهر ولا عرض فليس

كيفا وهو علم ولا الماهيات المنبسط عليها اشراقها كيفيات وهي معلومات وبالجملة اخذت من
كل من مذهبي صدر المتألهين والمحقق الدواني شيئا وتركت شيئا اما المأخوذ من الاول
فكون الصور العلمية بالحمل الاول معقولات لا بالشايع واما المتروك فكونها كيفا بالشايع
واما المأخوذ من الثاني فكونها كيفا بشيئها واما المتروك فكونها مندرجة تحت المقولات
حقيقة فجوهرها جوهر حقيقي وكيفها كيف حقيقي وهكذا ولهذا سكت في المتن عن كون الصور العلمية كيفا
بالحمل الاول معقولات لا بالشايع واما المتروك فكونها كيفا بالشايع واما الموخوذ من الثاني
فكونها كيفا بشيئها واما المتروك بالشايع ولبعض المتاخرين في الخروج عن طور هذا الشرح
من الاختصار لكون هذه المسئلة من العويصات وحدتها اي وحدة الصورة المعقولة بالذات
مع عاقلها معقولة ومعتقدة لفرفوريوس الذي هو من اعاظم المشائين والمعتمد في اثبات
مطلبه ما نقل عن اسكندر من باب اتحاد المادة والصورة فان النفس في مقام العقل
الهيولاني مادة المعقولات وهي صور له واما مسلك التضايف الذي سلكه صدر
المتألهين قدس سره في المشاعر وغيره لاثبات هذا المطلب فغير تام لما ذكرنا في تعاليق
الاسفار ومما يؤيد ذلك المطلب هو ان الموجود في الخارج والموجود في الذهن كلاهما ... العلية والمعلولية
يرتضعان بلبن واحد فكما ان معنى الموجود في العين ليس ان العين شيء وزيد الموجود
فيه شيء اخر كالظرف والمظروف بل معناه ان وجوده نفس العينية فانه مرتبة
الموجود م من مراتب العين فكذلك ليس معنى في الذهن ان الذهن اي النفس الناطقة
شيء وذلك الموجود فيها شيء اخر بل المراد انه مرتبة من مراتب النفس ثم ان مراد القائل
باتحاد

باتحاد المدرك مع المدرك بالذات ليس نحو التجافي عن المقام بل يستعمل ذلك في موضعين
احدهما في مقام الكثرة في الوحدة بمعنى ان وجود المدركات منطوية في وجود ذلك المدرك
نحو اعلى كانطواء العقول التفصيلية في العقل البسيط الاجمالي وثانيهما في مقام
الوحدة في الكثرة بمعنى ان المدرك نوره الفعلي انبسط على كل المدركات بلا تجافي عن
مقامه الشامخ بل كل مدرك متحد مع المدرك في مرتبته فالمتخيل مع النفس في مرتبة
الخيال وهكذا حتى المعقول متحد مع العقل في مرتبة الظهور بالعقول لا في المرتبة
المحيطة لا معه في مرتبة السر والخفي فبالحقيقة متحد مع النور الفعلي للمدرك في
المدرك م ولكن ذلك النور الفعلي لما كان كالمعنى الحرفي بالنسبة الى ذات المدرك لا في مقام ... الوحدة في الكثرة
لا ظهور له الا بوجوده وظهوره وبين المراتب اصل محفوظ وسنخ باق كالنفس يقال اتحد
المدرك والمدرك وفي الموضعين ذلك الاتحاد بحسب الوجود واما المفاهيم فهي متبادرة
المغايرة وعليها مدار الكثرة غرر في تعريف المعقول الثاني وبيان الاصطلاحين فيه ان كان
الاتصاف كالعروض اي الاتصاف بالمعقول وعروضه كاتصاف الانسان بالكلية
وعروضها له كلاهما في عقلك فالمعقول بالثاني اي بلفظ الثاني والمراد بالثاني ما ليس
في الدرجة الاولى نظير الهيولى الثانية ثم هو متعلق بقولنا صف الياء للاطلاق فانها
تلحق اذا كان الروي مكسورا والساكن ايضا ملحق به لانه يحرك بالكسر فخرج من البيت
تعريفا المعقول الثاني انه العارض الذي عروضه للمعروض واتصاف المعروض به كلاهما
في العقل ثم بعد الفراغ عن بيان المعقول الثاني باصطلاح المنطقي اشرنا الى رسمه باصطلاح
الحكيم بقولنا مما متعلق برسم في اخر البيت اي رسم ايضا بعارض عروضه بعقلنا

اى فى عقلنا متعلق بقولنا او رسم سواء كان اتصافه فى العين او فيه اى فى عقلنا
اتصافه اى الاتصاف به فهو من باب الحذف والايصال رسم فالمنطقى اى المعقول
المنطقى هو الاول من الرسمين كالمعرف وساير موضوعات مسائل المنطق كالنوعية
والجنسية والذاتية والعرضية والعقيمة والقياس فعروض المعرفية للحيوان
الناطق بالنسبة الى الانسان واتصافه بها فى العقل لانه فى الخارج جنس وفصل والجزء
ليس معرفا فى الخارج ذات الحيوان الناطق لا وصف معرفيته ثانيهما اى ثانى الرسمين
مصطلح للفلسفى وهو اعم من الاول وتوضيح المقام ان العارض ثلثة اقسام يكون عروضه
للمعروض واتصافه المعروض به فى الخارج كالسواد وظاهر انه معقول اول بكلا الاصطلاحين
وعارض فيه كلاهما فى العقل كالكلية وعارض عروضه فى العقل ولكن الاتصاف
به فى الخارج وكلاهما معقول ثان والاول المعقود به من القضايا قضية ذهنية
والثانى المعقود به منها قضية حقيقية ووجه التسمية على الاول ظاهر لانه اذا عقل
عارضا لا يعقل الا عارضا لمعقول اخر واما على الثانى فلانه ما لم يتطرق تحليل العقل
ولم يعقل عروض او لا لم يعقل عارض ثانيا فمثل شيئية او امكان معقول ثان
باء بمعنى ثان يعنى اذا عرفت عقد الاصطلاحين فى المعقول الثانى لا تخلط كما خلط
بعضهم الاصطلاحين فى فهم كلام العلامة الطوسى عليه الرحمة فانه حيث قال
الجوهرية والعرضية والشيئية وغيرها من المعقولات الثانية اراد المعنى الثانى
وتوهم ذلك البعض ان لا معنى له الا المنطقى فقدح فى كلامه ثم ان اتصاف الشئ
الخاص بالشيئية العامة فى الخارج ولكن عروضها له فى الذهن والا لزم التسلسل

وان لا تكون من الامور العامة وكذا اتصاف الماهية الخارجية بالامكان فى
الخارج ولكن عروضه لها فى الذهن اذ لا يحاذيه شئ فى الخارج لكونه سلب
الضرورتين ولان لازم الماهية اعتبارى وايضا لو كان عروض الامكان
للماهية فى الخارج لزم اما التسلسل واما الخلف واما خلو الشئ عن المواد
الثلث والتوالى باسرها فاسدة غرر فى ان الوجود مطلق ومقيد وكذا العدم
مع مفهوم العدم كالمفعول معه من اطلاق وتقييد قسم فالوجود المطلق
ماهو المحمول فى الهلية البسيطة كالانسان موجود والمقيد ماهو محمول فى الهلية
المركبة كالانسان كاتب ودفع هذين علم مطلق ومقيد وفى تخصيص العدم
باضافة لفظ المفهوم اشارة الى عدم اختصاص هذه القسمة فى الوجود بمفهومه
بل جارية فى حقيقته كما هو مصطلح اهل الذوق فيطلقون الوجود المطلق على ما لا يكون
محدودا بحد خاص وهو حقيقة الوجود التى هى من حيثيته الاباء عن العدم وعين
منشئية الاثار الجامع لكل الوجودات بنحو اعلى وابسط والمقيد على المحدود غرر
فى احكام سلبية للوجود منها انه ليس الوجود جوهرا لان الجوهر ماهية اذا
وجدت فى الخارج كانت لا فى الموضوع والوجود ليس بماهية ولا عرض وقف
المنصوب بالسكون لغة وسلب العرضية لاجل ان لا موضوع له كيف والموضوع
متقوم بالوجود نعم مفهومه عرض اى عرضى بمعنى الخارج المحمول بالضميمة
عند اعتبار ذاته اى ذات الوجود بل بالعرض اى بتبعية الماهيات الجوهرية
والعرضية فيكون الوجود الخاص جوهرا بعين جوهريتها لا بجوهرية اخرى

وعرضا بعين عرضيتها لا بعرضية اخرى بل يلحق الوجودات الخاصة احكام الماهيات

لكن بالعرض ومنها انه لا ضد له لان الضدين امران وجوديان يتعاقبان

على موضوع واحد وبينهما غاية الخلاف ويكونان داخلين تحت جنس قريب

والوجود ليس وجوديا بل نفس الوجود ولا موضوع ولا جنس له ولا له غاية

البعد والخلاف مع شيء ولذا تخليته الماهية عند تخليتها به ولا مماثل له لان

المثلين هما المتشاركان في الماهية ولوازمها والوجود لا مهية له نوعية

او غيرها بل لا ثاني له فضلا عن الضد والند اذ لا ميز في صرف الشيء فكلما فرضته

ثانيا له فهو هو لا غيره ومنها انه ليس جزءا لشيء مركب ومن غيره تركيبا حقيقيا

وحدة حقيقية لان اجزاء المركب الحقيقي يجب ان يكون بعضها حالا في البعض بل بعضها

منفعلا عن البعض كما في الممتزجات والحلول والانفعال على حقيقة الوجود غير جائز

بل يلزم الخلف فان الجزء الاخر والكل موجودة ثم ان في قولنا لاتحاد الكل والتسلسل

نفي جزئيته للماهية وههنا مطلق وكذا لا اجزاء له ثم لما كان وجه السلوب الاخر

ظاهرا لم نتعرض له بخلاف هذا فاشرنا الى وجه سلب الاجزاء العقلية منه حتى انه دليل

يلزم منه سلب الاجزاء الخارجية اعني المادة والصورة فانهما ماخذا الجنس والفصل فلم نتعرض

بل عينهما والتفاوت بالاعتبار ويلزم منه سلب الاجزاء المقدارية لان المقدار من العرض

من لوازم الجسم واذ لا مادة ولا صورة فلا جسم ولا مقدار بقولنا اذ فليس الفصل

المقسم للوجود مقوما له او القوام اي المقوم والتالف من نقيض او ما هو في قوة

النقيض لزما بيان ذلك انه لو كان لحقيقة الوجود جنس وفصل فجنسه اما الوجود

فيلزم الاول

فيلزم الاول اذ قد تقرر ان كلا من الجنس والفصل عارض للاخر وحاجة الجنس الى

الفصل ليس في قوام ذاته ومهيته بل في تحصله ولذا فالفصل بالنسبة الى الجنس

مقسم لا مقوم وذلك انما يتصور في الجنس الذي مهيته غير الوجود واما الجنس

الذي هو عينه فيفيد انيته وهذا هو القلب الذي ذكرنا وبمثل هذا البيان ليس

الوجود نوعا ايضا اذ النسبة بين الشخص والطبيعة النوعية النسبة واما

غير الوجود والغير هو العدم او الماهية وهذا هو اللازم الثاني

بالماهيات وانه مقول بالتشكيك بكثرة الموضوع والمراد به ما يقابل المحمول متصلا

الماهية قد تكثر اي الوجود والا فالتشخصية الشيء بنفسه لا ينثنى ولا يتكرر

وكونه اي كون الماهية الوجود مشككا قد ظهر اي سابقا عند قولنا الفهلويون

الخ ثم لما خرج من هذا البيت ان الوجود كثرتين احدهما كونه انسانا وفرسا وشجرا

وحجرا وغير ذلك والثاني كونه مقدما او مؤخرا او شديدا وضعيفا ونحو ذلك

اردنا ان نبين ان التكثر على الوجه الثاني ليس تكثرا في الحقيقة ولا ينثلم به وحدة

الطبيعة المشككة فقلنا من راس الميز بين كل شيئين اما بتمام الذات كالاجناس

العالية وانواعها كل مع الاخر او بعضها اي بعض الذات كالانسان والفرس

او جاء الميز بمنضمات وعوارض غريبة كزيد وعمرو والمشاؤون حصروا اقسام

التمايز في هذه الثلثة ولم يتفطنوا لقسم رابع تفطن به الاشراقيون كما قلنا

بالنقص والكمال في اصل الماهية الواحدة وسنخها بان يكون الناقص والكامل

كلاهما من تلك الحقيقة ايضا يجوز عند الطائفة الاشراقية كما بينا في حقيقة الوجود .

فالمتباينين هذا الكامل للبس بتمام ذاتيهما بان يكونا مهيتين ولا بالفصول اذ كانا
هذا الناقص و
بسيطين ولا بالعوارض والا لكان متواطيا هذا خلف بل بكمال من نفس الحقيقة
ونقص كذلك بان يكون الناقص والكامل متمائزين بتمام ذاتيهما البسيطين
لا بان يكونا مهيتين بل بان يكونا مهية واحدة مقولة بالتشكيك فالخطان
المتفاوتان بكمالية الخط ونقصه ما زاد به احدهما على الاخر هو كما يساوى
به في الحقيقة وكما علمنا ان الوجود مشكك فاعلم ان كل المفاهيم والماهيات
مع مفهوم الوجود من حيث هو لا من حيث الحكاية عن المعنون على السواء
في نفي تشكيك عنها على الانحاء باجمعها من الاولية والاخرية والاولوية وخلافها
والاشدية والاضعفية والازيدية والانقصية والاكثرية والاقلية فان
المعدوم ليس بشيء شروع في بعض احكام العدم والمعدوم اى ماهية ليس موجودا
يكون لشيء فليس بثابت ايضا خلافا للمعتزلة حيث يقولون ان الماهية في حال
العدم ثابتة وليست موجودة بوجه من الوجوه فساوق الشيء اى الماهية
لدينا معاشر الحكماء الالهيين الالف للاطلاق والايس هو الوجود ولكن جعل
المعتزلي الثبوت عم اى اعم من الوجود ومن النفي العدم اى جعل العدم من اعم النفي
فالمعدوم اى الماهية الممكنة عنده ثابت وليس بموجود وكذا الليس بمنفي
المعدوم
والممتنع عنده منفي وليس بثابت والفطرة السليمة تكفي في مؤنة ابطال
هذا القول ثم ان بعض المعتزلة قال بتحقق الواسطة بين الوجود والعدم
وسماها حالا واطلق الثابت عليها ونفى الواسطة بين الثابت والمنفي كما قلنا

في النفي

في النفي والثبوت ينفي المعتزلي وسطا وقولهم بالحال كان شططا اى عدولا عن
الصراط المستقيم بصفة الموجود لا موجودة كانت تلك الصفة ولا معدومة كانت
محدودة به يتعلق قولنا بصفة اى الحال محدودة ومعرفة عندهم بصفة كذا
فقولهم صفة ارادوا بها المعنى الانتزاعي القائم بالغير مثل العالمية والقادرية
والابوة وساير الاضافات لا المعنى القائم بالغير مطلقا كما هو معناها المتعارف عند
المتكلمين فالذات المقابلة للمعنى ايضا له معنيان واحترزوا باضافة الصفة
الى الموجود عن صفات المعدوم فانها صفة للثابت لا للموجود وبقولهم لا موجودة
عن الصفات الوجودية للموجود وبقولهم لا معدومة عن الصفات السلبية
فبقي في الحد مثل الانتزاعيات الغير المعتبر في مفهومها السلب من صفات الموجودات
واعترض الكاتبي على هذا الحد بانه لا يصح على مذهب المعتزلة لانهم جعلوا الجوهرية
من الاحوال مع انها حاصلة للذات في حالتي الوجود والعدم واجاب عنه شارح
لانهم عرفوا الحال بصفة الموجود والجوهرية لا يكون مختصة به
المواقف بان المراد بكونه صفة للموجود ان يكون صفة له دائما وايضا هذا على مذهب
في الجملة لا انه يكون صفة له دائما
من قال بان المعدوم ثابت ومتصف بالاحوال حال العدم واما على مذهب من لم
يقل المعدوم ثابت او قال به ولم يقل باتصافه بالاحوال فالاعتراض ساقط عن
اصله ثم اشرنا الى بطلان هذا القول بقولنا نفي ثبوتنا اما من قبيل التعداد واما
اسقاط العاطف للمقرونة معهما اى مع العدم والوجود مرادفة عقلا واصطلاحا
كما هما كذلك لغة وعرفا افراده على تقدير العطف باعتبار كل واحد وتثنيته باعتبار
انا المصدر جائز الوجهين ويحتمل ان يكون المراد فيه مصدرا اى النفي والثبوت
اى النفي والثبوت
لا ان يكون اسم الفاعل

يصاحبها المرادفة مع العدم والوجود والحاصل انه كما ان الواسطة بين المنفي والثابت
غير معقولة كذلك بين المعدوم والموجود للترادف وشبهات خصمنا في باب الحال بل في باب
ثبوت المعدوم من هذه مردودة فمن شبهات ثبوت المعدوم انه مخبر عنه وكل مخبر عنه
فهو شيء والجواب ان المراد بالموضوع في الصغرى ان كان المعدوم المطلق فلا يخبر عنه
وان كان المعدوم في الخارج فالاخبار عنه لوجوده في الذهن ومن شبهات اثبات الحال
ان الوجود ليس بموجود والا لساوى غيره في الوجود فيزيد وجوده عليه ويتسلسل
ولا بمعدوم والا اتصف بنقيضه والجواب من وجوه الاول ان الوجود موجود
ولكن بنفس ذاته والثاني انه معدوم بمعنى انه ليس بذي وجود ولا يتصف بنقيضه
لان نقيض الوجود هو العدم او اللاوجود لا المعدوم او اللاموجود والثالث
النقض بوجود الواجب تعالى والرابع قلب الدليل عليهم لان الوجود لو كان حالا والحال
صفة للوجود لزم ان يكون الماهية قبل الوجود موجودة ويتسلسل اللهم الا ان يقال انه
صفة للوجود بهذا الوجود او يقال الوجود عندهم انتزاعي والحال صفة انتزاعية
والاتصاف بالصفة الانتزاعية لا يستلزم للموصوف تقدما بالوجود ومنها ان الكلي
الذي له جزئيات متحققة في الخارج كالانسان ليس بموجود والا لكان متشخصا
لا كليا ولا بمعدوم والا لما كان جزء الموجود كزيد والجواب ان الكلي موجود وقولكم
فيكون متشخصا قلنا الطبيع لا يابى عن التشخص فانه نفس الطبيعة التي يعرضها الكلية
في نشأة الذهن ولا سيما انه اللابشرط الذي هو مقسم للمطلقة والمخلوطة والمجردة
او نقول انه معدوم ولا يلزم تقوم الموجود بالمعدوم لانه ليس جزءا له في الخارج
ومنها

ومنها ان جنس الماهيات الحقيقية كلونية السواد ليس بمعدوم والا لتقوم الموجود
بالمعدوم ولا بموجود والا لزم قيام العرض بالعرض لان التركيب الحقيقي على قيام الاجزاء
بعضها ببعض والجواب ان الاعراض ليست بخارجية فلا تقوم فيها في الخارج حتى لو كانت
اللونية معدومة في الخارج لزم تقوم الموجود بالمعدوم وايضا قيام العرض بالعرض
كقيام السرعة والبطوء بالحركة
جائز غير في عدم التمايز والعلية في الاعدام لا تميز في الاعدام من حيث العدم وهو اي المبنى لها
اي للاعدام اذا توهم اي نخ وهم تراكم تلك الاعدام وارتسامها في الوهم باعتبار الاضافة
الى الملكات فبتصور ملكات متباينة ووجودات متخالفة وتضيف اليها مفهوم العدم
فيحصل عنده اعدام متباينة في الاحكام واما مع قطع النظر عن ذلك فلا يتميز عدم
عن عدم والا لكان في كل شيء اعدام غير متناهية كذا في الاعدام لا علية حقيقية
وان كانت لعدم في عدم وان بها اي بالعلية فانهم اي نطقوا كقولهم عدم العلة
علة لعدم المعلول فتقريبية اي قول على سبيل التقريب والمجاز فان الحكم بالعلية
بتشابه الملكات فاذا قيل عدم الغيم علة لعدم المطر فهو باعتبار ان الغيم علة المطر
في الحقيقة قيل لم يتحقق العلية التي كانت بين الوجودين وهذا كما يجري احكام الموجبات
على السوالب في القضايا في السالبة حملية او شرطية متصلة او منفصلة او غيرها كل
ذلك بتشابه الموجبات في ان المعدوم لا يعاد اختلفوا في جواز اعادة المعدوم
وعدمه فاكثر المتكلمين على الاول والحكماء وجماعة من المتكلمين على الثاني وهو الحق
كما قلنا اعادة المعدوم بعينه فان محل النزاع اعادته مع جميع مشخصاته وعوارضه
فهو مما امتنع فلا تكرار في تجليه تعالى في كل ان له شان جديد ليس كمثله شيء وكل

شيء لرايته تدل على انه واحد وبعضهم كالشيخ الرئيس المعروفة والبداهة ادعى واستحسن
الامام الرازي دعوى الضرورة والقائلون بنظرية المطلوب استدلوا عليه
بوجوه منها ما اشرنا اليه بقولنا اي نفي الامتناع فانه الضمير للشان على جوازها اي على
تقدير جواز الاعادة في الشخص المعاد تجويز تخلل العدم وهو بديهي البطلان
بالزمان كيف وهو تقدم الشيء على نفسه وهو بعينه تقدم الشيء على نفسه بالذات
ومنها انه على تقدير جواز الاعادة جاز ان يوجد ما يماثله اي ما يماثل المعاد
مستانفا اي ابتداء لان حكم الامثال فيما يجوز وفيما لا يجوز واحد والحال ان ذلك
يبطله اي ببطلان يوجد مثله ابتداء ووجه عدم الاشتباه بينهما ان المفروض اشتراكهما
في الماهية وجميع العوارض فلم يكن احدهما مستحقا لان يكون معادا للشيء الاخر
لان يكون حادثا جديدا بل اما ان يكون كل واحد منهما معادا او كل واحد جديدا
نعم لو كان تعين الماهية منفكة عن الوجود جائزا وكان الوجود كالامر الطارئ عليها
جاز اختلافهما في الحكم لكنه ممنوع ومنها انه على تقدير جواز اعادة المعدوم بعينه عاد العود
اي صار عين الابتداء اذ المفروض ان الهوية المعادة بعينها هي المبتدأة ولان الزمان
من المشخصات ولانه ايضا يعدم ويجوز اعادته فاذا اعاد الزمان المبتدأ صدق
على المعاد انه مبتدأ لكونه موجودا في الزمان المبتدأ فيلزم الانقلاب والخلف
او اجتماع المتقابلين في الهوية الواحدة ومنها انه على تقدير جواز اعادة المعدوم بعينه
لليس عدد نفس العود بالغا الى انتهاء اذ لم يكن فرق بين العود الاول وبين
الثاني والثالث والرابع وهكذا حتى يتعين الوقوف على مرتبة فان ما فرض عودا اولا

ليس

ليس حالة الا كان يفرض ثانيا او غيره كما لم يكن فرق بين حالة الابتداء وحالة العود وكذا
ليس عدد المعاد بالغا الى انتهاء من وجهين احدهما انه حين اعادة ذات شخصية
بالزمان يعاد جميع ما يتوقف عليه من علة وشرط ومعد وغيرها وعلة العلة وشرط الشرط
ومعد المعد وهكذا حتى يعود الاستعداد بجملتها والادوار الفلكية والاوضاع الكوكبية
برمتها بل جملة ما سبقت في السلسلة الطولية والعرضية واللازم باطل بالضرورة وثانيهما
انه لو جاز اعادة المعدوم لجاز اعادة الزمان ولو اعيد الزمان لزم التسلسل اذ لا فرق
بين الزمان المبتدأ والزمان المعاد الا بان هذا في زمان لاحق وذاك في زمان
سابق فللزمان زمان فيلزم اعادته ويتسلسل فان قلت سابقية الزمان المبتدأ
بنفس ذاته لا بكونه في زمان اخر سابق قلت فعلى هذا لا يصدق على المعاد لان السا
ذاتية فلا تتخلف ولا تصير لاحقية فقد لحق جواز مفارقة السابقية وطريان اللا
عليه المساوق لجواز كون الزمان في الزمان من فرض جواز الاعادة فهذه وجوه ثلثة
اشرنا للثلثة اليها بقولنا وليس بالغا الى انتهاء ثم لما كانت عمدة دواعي المتكلم على انكاره
مخالفته للقول بحشر المعاد الاجساد الناطق بحقيته السنة جميع الشرائع الحقة اشار
الى فساد هذا الظن فقلنا ما نافيه ضر ان الجسم عين اي ما مصدرية فني هو المعاد بفتح بضم الميم في المعاد
الميم وان مع اسمها وخبرها في موضع فاعل ضر وقولنا مفعوله لما سبق في الفريدة
الخامسة من المقصد الثالث من اقامة البراهين الوثيقة على ان البدن المحشور يوم
النشور هو عين البدن الموجود في حال الفرد وامتناعها اي الاعادة لامر لازم اشار
الى الجواب استدلال القائلين بالجواز تقريره انه لو امتنعت فذلك اما لماهية المعدوم

ولازمها فيلزم ان لا يوجد ابدا، واما العارضها المفارق فالعارض يزول فينزول

الامتناع وتقرير الجواب ان الامتناع لامر لازم للهية بل للهوية او للماهية الموجودة

بعد العدم ومعنى الامكان خلاف الاعتقاد الجازم اعنى الاحتمال في مثل قولهم ذره

في بقعة الامكان ما موصولة لم يذده اى لم يدفعه قائم البرهان اشارة الى

جواب دليل احزاقناعى لهم وهو ان الاصل فيما لا دليل على امتناعه ووجوبه هو

هو الامكان كما قال الحكماء كلما قرع سمعك من الغرائب فذره في بقعة الامكان ما لم

يذدك منه قائم البرهان وتقرير الجواب ان التمسك بالاصل بعد اقامة الدليل

على الامتناع امر غريب وبعيد فيه ما فيه ومعنى ما قال الحكماء ان ما لا دليل على

وجوبه ولا على امتناعه لا ينبغى ان تنكروه بل ذروه في سنبله وفى بقعة الاحتمال

العقلى لانه يحتمل امكانه الذاتى غير في دفع شبهة المعدوم المطلق لما كان

النفس الناطقة من عالم الملكوت والقدرة كان لعقلنا اقتدار ان يتصور عدم

اى عدم نفسه فيلزم اتصاف العقل بالوجود والعدم وعدم غيره من الموجودات

الخارجية فيلزم اتصافها بالوجود والعدم وله اقتدار ان يخبر عن نفى مطلق

وعدم بحت وهذا من اضافة الموصوف الى الصفة وقولنا بلا اخبار عنه صلة

لقولنا ان يخبر او المعدوم المطلق لا يخبر عنه اصلا وهذا اخبار عنه بلا اخبار عنه

وان يخبر بامتناع عن شريك البارى فيقول شريك البارى ممتنع مع ان الاخبار

عن الشيء متوقف على تصوره وكلما يتقرر في عقل او وهم فهو من الموجودات

ويحكم عليه بالامكان لا بالامتناع وثابت بالجزء اى ويخبر بثابت فى الذهن والا

ولم يكن الذهن مفهوما العدم المطلق ... وهذا العدم وان كان عدما باعتبار المفهوم لكنه موجود باعتبار تحققه في الذهن فيخرج الحقيقة لا يكون ممتنعا

بالوجود والاتصاف بالعدم المفهوم لا ضير فيه كالانهر وهكذا الجواب في الوجود الى ...

فيه اى فى الذهن عن الشيء متعلق بيخبر المقدر اى يخبر على سبيل الانفصال الحقيقى من الشيء بانه

اما ثابت فى الذهن او لا ثابت مع استدعاء ذلك تصور ما ليس بثابت فى الذهن المستلزم

لثبوته فى الذهن فظهر مما ذكرنا ان فى هذه كلها تناقضا وتهافتا يحب الظاهر فاشرنا

الى ان لا محذور فى ذلك بقولنا بلا تهافت اى كل فى واحد فالحمل الاولى الذاتى السببية

شريك حق سبحانه وتعالى على الحمل الشايع مما خلق فكما ان الجزئى جزئى مفهوما ولكنه مصداق

للكلى فكذا شريك البارى مفهوما ممكن مخلوق للبارى لا يتصور وفرض المحال محال فيقال

له ولا مثاله لو لا كنتم معا الظين ولم يختلط عليكم المفهوم والمصداق لكدرتم ان

كل مفهوم محقق فى ذهن او خارج لم يخرج من كونه ذلك المفهوم ولم ينقلب عن ذاته بل

الوجود دبيره على ما هو عليه فالبياض اذا وجد فى الخارج او فى الذهن عاد البياض او

سائلا لم يخرج عن كونه بياضا ولم ينقلب وجوده كما ان وجوده لم يصير باانه بياضا فهو

المحال وشريك البارى والمعدوم المطلق وغيرها كذلك لا ينسلخ عن انفسها فاذا فرضتم

مفهوم المحال كيف يقال لم فرضتم مفهوم الممكن او مفهوم الواجب وثبوت الشيء لنفسه

ضرورى وسلبه عن نفسه محال وعلى ما قيس فانه جزئى اخص من هذه القاعدة اندفع

موضع التعليل ذاتا اى مفهوما عدم لكن ذلك العدم بالحمل الشايع ثبوت تعليلى حيث

بالذهن ارتسم غير فى مناط الصدق فى القضية الحكم ان فى قضيته خارجية صدق

مثل حكم القضية الحقيقية الصادقة للعين انطبق وحدته من نسبة حكمية تامة خبرية

خبرية والتعبير بالحق للاشارة الى اتحاده بالذات مع الصدق فان الصادق هو الخبر

المطابق بالكسر للواقع والحق هو الخبر المطابق بالفتح للواقع طبق للنفس الامر فى الذهن

مصداقا او ذاتيا ... الذهن وثانيا ... شريك البارى

يعنى صدق الحكم فى الخارجية مطابقته للخارج وصدق الحكم فى الذهنية مطابقته لنفس الامر والاولى ان يكون التعبير بالصدق بالحق فى الذهنية للاشارة الى انها فى الحقيقة واحد والتغاير بالاعتبار

متعلق بالنسبة الحكمية وتلخيص المقام ان القضية قد تؤخذ خارجية وهي التي حكم فيها
على افراد موضوعها الموجودة في الخارج محققة كقولنا قتل من في الدار وهلكت
المواشي ونحوها مما الحكم فيها مقصور على الافراد المحققة الوجود وقد تؤخذ
ذهنية وهي التي حكم فيها على الافراد الذهنية فقط كقولنا الكلي اما ذاتي واما عرضي
والذاتي اما جنس واما فصل وقد تؤخذ حقيقية وهي التي حكم فيها على الافراد الموجودة
في الخارج محققة كانت او مقدرة كقولنا كل جسم متناه او متحيز او منقسم الى غير النهاية
الى غير ذلك من القضايا المستعملة في العلوم اذا عرفت هذا فنقول الصدق في الخارجية
باعتبار مطابقة نسبتها لما في الخارج وكذا في الحقيقية اذ فيها ايضا حكم على الموجودات
الخارجية ولكن محققة او مقدرة واما الصدق في الذهنية فباعتبار مطابقة نسبتها
لما في نفس الامر اذ لا خارج لها تطابقه واما نفس الامر فقد اشرنا الى تعريفه بقولنا محل
ذات الشيء نفس الامر حلا اي حد وعرف نفس الامر بحد ذات الشيء والمراد بحد الذات
هنا مقابل فرض الفارض ويشمل مرتبة الماهية والوجودين الخارجي والذهني
فكون الانسان حيوانا في المرتبة وموجودا في الخارج او الكلي موجود في الذهن
كلها من الامور النفس الامرية اذ ليست بمجرد فرض الفارض كالانسان جماد والمراد بالامر
هو الشيء نفسه فاذا قيل الاربعة في نفس الامر كذا معناه ان الاربعة في حد ذاتها
كذا فلفظ الامر هنا من باب وضع المظهر موضع المضمر ثم اشرنا الى ما قيل ان نفس الامر
هو العقل الفعال بقولنا وعالم الامر وذا اي ذلك العالم عقل كلي بعد اي ويعد نفس الامر
عند البعض عالم الامر وذلك العالم عقل كل صغير وكبير وبسيط ومركب فيه مسطر والتعبير

بالعبارتين

بالعبارتين للاشارة الى الاصطلاحين احدهما اصطلاح اهل الله حيث يعبرون عن عالم العقل
بعالم الامر مقتبسين من الكتاب الا له الخلق والامر وهذا التعبير اي لنفس الامر انما
عبر تعالى عنه بالامر لوجهين احدهما من جهة انه كان انيته واستهلاكه في نور الاحدية
اذ العقول مطلقا من صقع الربوبية بل الانوار الاسفهبدية لا ماهية لها على التحقيق
فمناط البينونة الذي هو المادة سواء كانت خارجية او عقلية مفقود فيها في مجرد
الوجود الذي هو امر الله وكلمته كن الوجودية النورية وثانيهما انه وان كان ذا ماهية
يوجد بمجرد امر الله وتوجه كلمة كن اليه من دون مؤنة زائدة من مادة وتخصص استعداد فيكفيه مجرد امكانه الذاتي م
والاخر اصطلاح الحكماء حيث يعبرون بالعقل عن المفارقات المحضة وهذه العبارة ايضا
كثيرة الدور في لسان الشريعة ويمكن ان يجعل تعليلا من القيد بمعنى الحسبان لا الحسبان تنبيها
على اولوية المعنى الاول لان ظهور الشيء بوجود تجردي او مادي وكونه عند شيء مادة
كان او لوحا عاليا نوريا خارج عن نفسه ثم بينا النسبة بين نفس الامر والخارج والذهن
بقولنا من خارج اعم اي نفس الامر حذف لان الكلام قد كان فيه اعم مطلقا من الخارج اذا
عم فكل ما هو في الخارج فهو في نفس الامر من غير عكس كما ان نفس الامر من الذهني من وجه
اعم ثم ذكرنا مادة الاجتماع والافتراق بقولنا اذ في صوادق القضايا كقولنا الاربعة
زوج صدقا اي اجتمع نفس الامر والذهن وفي قضايا كواذب وخلق في مطلق غيراسمه
فرقا في الكواذب مثل الاربعة فرد يتحقق الذهني لا النفس الامري وفي الحق تعالى
يصدق النفس الامري لا الذهني لكونه خارجا مطلقا فلا يحيط به عقل ولا وهم ومن هذا
ظهر النسبة بين الخارج والذهني ايضا والتعبير بالذهن مرة وبالذهني اخرى للاشارة

ان نفس الامر اعم من الذهن الذي اعم من الخارج

بعز سبحانه البهي محموم

المجربان هذه الذي لعينها في ثبوت الشيء وفي الجعل البسيط اي الى الوجود
الرابط متعلق ينقسم والى الوجود النفسي الوجود المطلق اذ توقيتيه قسم فالجعل
للتاليف والبسيط عم اي الوجود لما كان مقسوما الى الرابط والنفسي فعم الجعل
وانقسم الى التاليفي والجعل البسيط وقد خرج من هذا تعريفهما فالجعل البسيط
ما كان متعلقه الوجود النفسي والجعل المؤلف ما كان متعلقه الوجود الرابط
فان الاول جعل الشيء وافاضة نفس الشيء وبلسان الادباء الجعل المتعدى
لواحد والثاني جعل الشيء شيئا والجعل المتعدى لاثنين والبسيط يجلس هذه الى
ما نحن بصدد اثباته من مجعولية الوجود حيث يدور انفكاك الجعل مدار انفكاك
الوجود ثم الجعل المؤلف يختص تعلقه بالعرضيات المفارقة لخلو الذات عنها
ولا يتصور بين الشيء ونفسه ولا بينه وبين ذاتياته ولا بينه وبين عوارض
اللازمة كالانسان انسان والانسان حيوان والاربعة زوج لانها نسب ضرورية
ومناط الحاجة هو الامكان والوجوب والامتناع مناط الغنا ولذا قال الشيخ ما جعل
الله المشمش مشمشا ولكن اوجده والى هذا يشير قولنا في عرضي قد بدا مفارقا
لا غير اي لا في غير العرضي المفارق بالجعل المؤلف انطقا مؤكدا بالنون الخفيفة
ثم لما كان الممكن زوجا تركيبيا له ماهية ووجود وكان بينهما اتصاف تشتتوا
في مجعولية الممكن جعلا بسيطا على ثلثة اقوال كما قلنا في كون مهية او وجود
او صيرورة عبارة اخرى للاتصاف فقد يعبرون بهذا تلك مجعولا جعل كون اقوالا وقد يعبرون عنه
معقول ذووا وعى اي لب الاول للاشراقي فقالوا اثر الجاعل اولا وبالذات نفس
الماهية ثم

ثم بيان مذهب ... الجعل ...

الماهية بلا فاقة من الجاعل لا للوجود ولا للاتصاف لانهما عقليان مصداقهما نفس
الماهية كما لا يحتاج بعد صدور الذات من الجاعل كون الذات ذاتا الى جعل على حدة اقول
الكثر شيوع هذا المذهب كان من زمان الشيخ الاشراقي واتباعه وكان القول بتقرر
الماهيات منفكة عن الوجود كان في نفوس شايعا فحسبوا ان لو قيل بمجعولية
الوجود ذهب الوهم الى غناء الماهية في تقررها عن الجاعل المغايرة الماهية للوجود فيلى
الثابتات الازلية فدفع هذا الوهم حداهم على القول بان الماهية الساطعة في قوام
ذاتها مجعولة مفتقرة الى الجاعل كما قال المحقق اللاهيجي عليه الرحمة في المسئلة الثامنة بعد
والعشرين من الشوارق مع تصلبه في اصالة الماهية جعلا وتحقيقا المراد من كون
المجعول هو الماهية هو نفي توهم ان يكون الماهيات ثابتات في العدم بلا جعل
ووجود ثم يصدر من الجاعل الوجود او اتصاف الماهية بالوجود فاذا ارتفع
هذا التوهم فلا مضايقة في الذهاب الى جعل الوجود او الاتصاف بعد ان يتفق ان لا مهية
قبل الجعل والى هذا يؤل مذهب استادنا الحكيم الالهي سره في القول بجعل الوجود فانه يصرح
بكون الوجود عين فانه يصرح بكون الوجود مجعولا بالذات والماهية مجعولة بالعرض انتهى
وكما قال السيد المحقق الداماد سره انه لما كان نفس قوام الماهية مصحح حمل الوجود فاحلوا
انها اذا استغنت بحسب نفسها او من حيث اصل قوامها عن الفاعل صدق حمل الوجود عليها
من جهة ذاتها او من حيث نفسها ودفعة الامكان وهو باطل اقول يرد عليه ان استغناء الماهية
بالذات عن الجاعل لكونها سرابا واعتبارية وانها دون المجعولية لا يخرجها عن الامكان
ولا يلحقها بالغنى من فرط التحصل وانه فوق الجعل وايضا كيف يكون نفس قوام الماهية مصحح

التفكر ... والحكم ...

المجعول بان هذا الذي بعينها في ثبوت اللشي غيره في الجعل المركب البسيط اي الي الوجود

الرابط متعلق بقسم والى الوجود النفسي الوجود المطلق اذ ثبوت ثبوته فقسم فالجعل

للتاليف والبسيط ثم اي الوجود لما كان مقسوما الى الرابط والنفسي فقسم الجعل

وانقسم الى التاليفي والجعل البسيط وقد خرج من هذا تعريفهما فالجعل البسيط

ما كان متعلقه الوجود النفسي والجعل المؤلف ما كان متعلقه الوجود الرابط

فان الاول جعل الشيء وافاضة نفس الشيء وبلسان الادباء الجعل المتعدي

لواحد والثاني جعل الشيء شيئا والجعل المتعدي لاثنين والبسيط يجلس من ذلك

ما نحن بصدد اثباته من مجعولية الوجود حيث يدور انقسام الجعل مدار انقسام

الوجود ثم الجعل المؤلف يختص تعلقه بالعرضيات المفارقة لخلو الذات عنها

ولا يتصور بين الشيء ونفسه ولا بينه وبين ذاتياته ولا بينه وبين عوارض

اللازمة كالانسان انسان والانسان حيوان والاربعة زوج لانها نسب ضرورية

ومناط الحاجة هو الامكان والوجوب والامتناع مناط الغناء ولذا قال الشيخ ما جعل

الله المشمش مشمشا ولكن اوجده والى هذا يشير قولنا فعرضي قد بدا مفارقا

لا غيراي لا في غير العرضي المفارق بالجعل المؤلف نطقا مؤكدا بالنون الخفيفة

ثم لما كان الممكن زوجا تركيبيا له ماهية ووجود وكان بينهما اتصاف تشتت

في مجعولية الممكن جعلا بسيطا على ثلثة اقوال كما قلنا في كون ماهية اووجود

او صيرورة عبارة اخرى للاتصاف فقد يعبرون بهذا تلك مجعولا خبر كون اتوا

مفعول روا اوعزي اي نسب الاول للاشراقي فقالوا اثر الجاعل اولا بالذات نفس

الماهية ثم

على

على المرضي يعني جعل الوجود		على قول الاشراقي يعني جعل الماهية		على قول بعض المشائين جعل الاتصاف	
جعل الوجود بسيطا بالذات	جعل الماهية بسيطا بالذات	جعل الماهية بسيطا بالذات	جعل الوجود بسيطا بالذات	جعل الاتصاف بسيطا بالذات	جعل الاتصاف بسيطا بالعرض
جعل الماهية بسيطا بالعرض	جعل الوجود بسيطا بالعرض	جعل الوجود بسيطا بالعرض	جعل الماهية بسيطا بالعرض	جعل الوجود بسيطا بالعرض	جعل الوجود بسيطا بالذات
جعل الاتصاف بسيطا بالعرض	جعل الاتصاف بسيطا بالذات	جعل الاتصاف بسيطا بالعرض	جعل الاتصاف بسيطا بالذات	جعل الماهية بسيطا بالعرض	جعل الماهية بسيطا بالذات
جعل الوجود مركبا بالعرض	جعل الماهية مركبا بالذات	جعل الوجود مركبا بالعرض	جعل الماهية مركبا بالذات	جعل الاتصاف مركبا بالعرض	جعل الوجود مركبا بالذات
جعل الماهية مركبا بالعرض	جعل الوجود مركبا بالذات	جعل الماهية مركبا بالعرض	جعل الوجود مركبا بالذات	جعل الوجود مركبا بالعرض	جعل الماهية مركبا بالذات
جعل الاتصاف مركبا بالعرض	جعل الاتصاف مركبا بالذات	جعل الاتصاف مركبا بالعرض	جعل الاتصاف مركبا بالذات	جعل الماهية مركبا بالعرض	جعل الاتصاف مركبا بالذات
صحيح	باطل	صحيح	باطل	صحيح	باطل

الماهية بلا افتقار من الجاعل لا للوجود ولا للاتصاف لانها عقليان مصداقهما نفس
الماهية كالاحتياج بعد صدور الذات عن الجاعل كون الذات ذاتا الى جعل علحدة اقول
الكثير شيوع هذا المذهب كان من زمان الشيخ الاشراقي واتباعه وكان القول بتقرر
الماهيات منفكة عن الوجود كان في عهده شايعا فحسبوا ان لو لم تكن مجعولية
الوجود ذهب الوهم الى غناء الماهية في تقررها عن الجاعل لمغايرة الماهية للوجود فيلزم
الثابتات الازلية فدفع هذا الوهم حملهم على القول بان الماهية الساقطة في قوام
ذاتها مجعولة مفتقرة الى الجاعل كما قال المحقق اللاهيجي عليه الرحمة في المسئلة الثانية
والعشرين من الشوارق مع تصلبه في اصالة الماهية جعلا وتحققا المراد من كون
المجعول هو الماهية هو نفي توهم ان يكون الماهيات ثابتات في العدم بلا جعل
ووجود ثم يصدر من الجاعل الوجود او اتصاف الماهية بالوجود فدفع
هذا التوهم فلا مضايقة في الذهاب الى جعل الوجود او الاتصاف بعد ان يتفق ان لا ماهية
قبل الجعل والى هذا يؤل مذهب استادنا الحكيم الالهي سره في القول بجعل الوجود فانه يصرح
بكون الوجود فانه يصرح بكون الوجود مجعولا بالذات والماهية مجعولة بالعرض انتهى
وكما قال السيد المحقق الداماد سره انه لما كان نفس قوام الماهية مصحح حمل الوجود فاحدس
انها اذا استغنت بحسب نفسها ومن حيث اصل قوامها عن الفاعل صدق حمل الوجود عليها
من جهة ذاتها وخرجت عن حدود بقعة الامكان وهو باطل اقول يرد عليه ان استغناء الماهية
بالذات عن الجاعل لكونها سرابا واعتبارية وانها دون المجعولية لا يخرجها عن الامكان
ولا يلحقها بالغنى من فرط التحصل وانه فوق الجعل وايضا كيف يكون نفس قوام الماهية مصحح

مل الوجود وهي لاموجودة ولامعدومة ولو كانت مصححة لزم الانقلاب عن الامكان
الذاتي الى الوجوب الذاتي كما في الاسفار وقد مشى المشائيون الباقي لكن محققوهم
مشوا الى جانب مجعولية الوجود وغيرهم الى مجعولية الاتصاف وصيرورة الماهية
موجودة لعلّ وهولاء ارادوا ان اثر الجاعل امر بسيط تحلله العقل الى موصوف وصفة
وبالحقيقة ذلك الامر البسيط هو الوجود والاظهر سخيف لان الاتصاف فرع تحقق
الطرفين وانه امر انتزاعي ثم شرعنا في استيفاء اقسام الجعل بقولنا بالذات وبالعرض
من جعل مركب ومن جعل بسيط وهي اربعة في الثلثة اي الثلثة المذكورة من مجعولية
الوجود والماهية والصيرورة اضرب فتصير اثني عشر بعلى القول المرضي ما هو الصحيح من
هذه الوجوه جعل الوجود بالذات جعلا بسيطا وجعله بالعرض مركبا وجعل الماهية
والاتصاف بالعرض بسيطا او على القول بجعل الاتصاف وان شئت فانظر الى هذا الجدول
ثم اشرنا الى ما هو ما هو الصحيح بقولنا جعل الوجود عندنا فلاد يقتضي ماهية مجعولة
بالعرض كذا اتصافا اي مجعولة بالعرض وبلا الجعل بالعرض جعل تركيبا اي جعلا تركيبا
الوجود مع دين اي الماهية والاتصاف فاذا جعل الوجود بسيطا فالوجود وجود مجعول
تركيبا بالعرض وكذا الماهية والاتصاف مجعولة تركيبا ولكن بالعرض بنفس جعل ذلك الجعل
الوجود بسيطا فيل جميع ذلك امر من البيل ثم شرعت في ذكر الادلة على القول المرضي
فمنها قولي على القول الذي هو اختياري ان لازم الماهية اعتباري وانما كان اعتباريا
لانه يلزمها بما هي هي مع قطع النظر عن الوجودين حتى لو فرض ان الماهية يكون متقررة
منفكة من كافة الوجودات لكان لازما لها والماهية بهذا الاعتبار اعتباري بالاتفاق فما

يلزمها

يلزمها لذاتها كالاول بالاعتبارية وكل معلول لذاته اي لصاحبه وهو العلة وهذا من قبيل
قوله انما يعرف ذا الفضل من الناس ذووه فلزم لاستحالة الانفكاك المعلول عن العلة
فاذا تمهد هذا ها ان المقدمتان ففي سوى المعلول الاول للجاعل الحق والقيوم المطلق
حتم ولزم من قول الاشراقي وهو مجعولية الماهية انتزاعيتها اي انتزاعية ذلك
السوى لان الكل لازم لماهية المعلول الاول اذ المفروض ان ما هو الصادر
بالذات والاصل في التحقق في المعلول الاول هو الماهية وما سواه معلول ولازم لماهية
وح فالمحذور لازم واستغناء المعلول الاول لانه لازم الوجود الخارجي فانا الواجب
تعالى ماهيته انيته وايضا منها على المختار انسلاب سنخيتها اي سنخية الماهيات
كالفيء للشيء كالندى من البحر فانه تولد تعالى عن ذلك لو اهب الصور متعلق بسنخيتها
حيث لتعليل انتفاء الماهية سبحانه عنه ظهر سابقا ومعلول الوجود وجود وعلة الماهية
ماهية فالماهية لا تصلح للمجعولية والاتصاف حاله معلومة ونفي الوجود ومنها مثل
انسلاب كونها اي كون الماهية مرتبطة بالجاعل حيث تلاحظ من حيث هي هي مع قطع
النظر عن الوجود فكيف عن الايجاد والارتباط والحال ان ذات مجعول بالذات بل
بالارتباط الى الجاعل مشروطة بل يكون عين الارتباط الحقيقي الفريدة الثانية في الوجوب
والامكان الفريدة الثانية في الوجود الاخر في الوجود الثلث ان الوجود رابط وهو اي ثبوت الشيء شيئا
ورابطي ثمت نفسي قد يلحق التاء المتحركة بثم العاطفة ومنه قوله ثمت قلت لا تعنيني
والمعنى المشترك بين الرابطي والنفسي ثبوت الشيء فهاك اي خذ واضبط لان اي
الوجود مطلقا اما ان يكون وجودا في نفسه ويقال له الوجود المحمولي وهو مفاد

كان التامة المتحقق فى الهليات البسيطة او يكون وجودا لا فى نفسه وهو مفاد كان
الناقصة المتحقق فى الهليات المركبة ويقال له فى المشهور الوجود الرابطى والاولى
على ما فى المتن ان يسمى بالوجود على ما اصطلح عليه السيد المحقق الداماد فى افق
المبين وصدر المتألهين فى الاسفار ليفرق بينه وبين وجود الاعراض من حيث اطلقوا
عليه الوجود الرابطى وقول المحقق اللاهيجى فى بعض تاليفاته ان وجود العرض مفاد
كان الناقصة وهم لانه محمولى يقع فى هلية البسيطة كقولك البياض موجود بخلاف
مفاد كان الناقصة اعنى الرابط فانه دائما رابط بين الشيئين لا ينسلخ عن هذا الشان
وما اى وجود فى نفسه اما لنفسه كوجود الجواهر سيما اما مؤكد بالنون الخفيفة
او ماض بمعنى علا او غيره يعنى او وجود فى نفسه لغيره كوجود العرض حيث يقال فى وجود
العرض فى نفسه وجوده لغيره فله وجود فى نفسه لكونه محمولا وله ماهية تامة ملحوظة
بالذات فى العقل ولكن ذلك الوجود فى غيره لانه فى الخارج نعت للموضوع ثم النفسى
قسمان لان ذلك الوجود فى نفسه لنفسه اما بغيره كوجود الجوهر فانه ممكن معلول
واما بنفسه وهو وجود الحق تعالى كما قلنا والحق جل شانه نحو اليه اى وجوده نفسه
لا كالرابط حيث انه وجود لا فى نفسه لنفسه لا كالرابطى فانه فى نفسه لغيره بنفسه
لا كوجود الجوهر فانه وان كان لنفسه لكن بغيره وجعل الموضوع العرض موجودا
فى نفسه لغيره والجوهر موجودا فى نفسه لنفسه بغيره لا ينافى ما حقق فى موضعه
من ان وجود ما سوى الواحد الاحد رابط محض لان ما ذكر ههنا انما هو فيما
بين الممكنات انفسها والا فالكل روابط صرفة لا نفسية لها بالنسبة اليه ان هى الا

لمرتبهات

بمرتبهات وتماثيل وبانفسها اعدام واباطيل فذكان اى الوجود مطلقا ذا الجهات
حين كان اى الوجود مطلقا ذا الجهات حين كان فى الاذهان هذا اشارة الى انها فى الخارج
مواد وفى الاذهان جهات وجوب بالجر بدل من الجهات لا بالرفع ليتوافق الروايات
وامتناع او امكان كلمة او للتنويع وهى اى الجهات غنية عن الحد وذلك لكون معانيها مما
ترتسم فى النفس ارتساما اوليا فمن اراد ان يعرفها تعريفا حقيقيا لا لفظيا لم يات
الا بتعريفات دورية مثل ان الواجب ما يلزم من فرض عدمه محال والممكن ما لا يلزم من فرض
عدمه محال والممكن ما لا يلزم من فرض وجوده وعدمه محال والممتنع ما ليس يمكن اوما يجب
ان لا يكون وغير ذلك فهى ذات ناس فيه اى صاحبة اقتضاء فى الغنا عن التحديد بالوجود
غنى عن انها اعتبارية وجودها اى وجود الجهات التى هى كيفيات النسب فى العقل
بالفعل لا فى الخارج لوجوه منها قولنا للصدق فى المعدوم فان المعدوم الممتنع ممتنع الوجود
وواجب الوجود العدم والمعدوم الممكن ممكن الوجود والعدم واتصاف المعدوم بالصفات
الوجودية العينية محال ومنها قولنا والتسلسل بيانه انه لو كان هذه الكيفيات متحققة
فى الاعيان لكانت مشاركة لغيرها فى الوجود ومتميزة عنها بالمخصوصيات فوجودها عرض لها
فاتصاف مهياتها بوجودها لا يخلو عن احد هذه ويتسلسل ثم اشرنا الى بطلان متمسكات
القائلين بانها امور خارجية بقولنا اما انا فيه صح ان لو لم تكن الجهة سوى الامتناع اذ
احد الثبوت تبثه محصلة لزم من عدمية المجموع بمجموع المحذورات الثلثة المذكورة
فى البينين او كل واحد من الثلثة بان يكون المخصوصية حيث وقعت على سبيل البدل مجموع المحذورات
احدها انه فى قولنا امكانه لا كان عين قولنا لا امكان له اذ لا تميز فى الاعدام فيلزم

دهذا نظر قول المعلم الثانى فى تجريده واذا حمل الوجود او جعل رابطة ثبتت مواد وثلث فى انفسها وجهات فى التعقل

يعنى لو صح دليل المقدم فى هذه الشرطية مجموع على مجى الامكان والوجوب والتوالى

فلا ضير

ان لا يكون الممكن ممكنا هف وجه البطلان ان الامكان ح هو الامر العدمي ونقيض الامكان هو رفع هذا الشيء العدمي والشيء مطلقا ورفعه متناقضان والاعدام باعتبار ما يضاف اليها متمايزة كامر وثانيها انه رفع النقيضين لزم لانه اذا اذا كان الوجوب والامكان عدميين واللاوجوب واللاامكان ايضا عدميان وكون النقيضين عدميين هو معنى ارتفاعهما يلزم المحذور ووجه البطلان اولا النقض بالعمى واللاعمى وثانيا بالحل فان ارتفاع النقيضين في المفردات عدم صدقهما على شيء بان لا يصدق الوجوب واللاوجوب مثلا على شيء لا عدميتهما في انفسهما وثالثها انه ح الواجب عنه اي عن الواجب الوجوب يتجسم اي ينقطع ويزول بانه ان الوجوب اذا كان اعتباريا لزم ان لا يكون الواجب واجبا الا عند اعتبار العقل وعند عدمه لم يكن وجوب ووجه البطلان النقض بالامتناع مثل بالشيئية والحل بان اتصاف الذات بصفة في الخارج لا يقتضي ثبوت تلك الصفة فيه مع ان الكلام انما هو في الوجوب الذي هو كيفية النسبة

غرر في بيان اقسام كل واحد من المواد الثلث وكل واحد من الوجوب والامكان والامتناع لدى الاكياس بالذات والغير اي وبالغير وبالقياس فيحصل من ضرب ثلثة في ثلثة تسعة مثل الوجوب بالذات والوجوب بالغير والوجوب بالقياس الى الغير وقس عليه الباقي الا في الامكان نفي اي الامكان بالغير سلب من اقسامه فبقي الاقسام المتحققة ثمانية فليس ما بالذات منها اي من كل واحدة من هذه المواد ينقلب الى الاخرى ذكر هذه المسئلة بالفاء المفيدة للسببية للاشعار بدليل امتناع الامكان اذ بالغير لو كان الشيء ممكنا بالغير فاما ان يكون في حد ذاته واجبا او ممتنعا او ممكنا اذ القسمة

الى الثلثة

الى الثلثة على سبيل الانفصال الحقيقي فلا يجوز الخلو عنها فعلى الاولين يلزم الانقلاب وعلى الاخير يلزم الانقلاب ان يكون اعتبار الغير لغوا ثم اشرنا الى امثلة ما بالقياس من الثلثة بقولنا ما بالقياس اي ما بالقياس من المجموع لمجموع هذه الامثلة فقولنا كالمتضايفين مثال للواجب بالقياس الى الغير وللممتنع بالقياس الى الغير فللاول باعتبار وجودهما وللثاني باعتبار وجود احدهما وعدم الاخر وبالجملة المتضايفان وضعا ورفعا وجميعا موضوع المثالين وتلخيص المقام ان الوجوب بالقياس الى الغير ضرورة تحقق الشيء بالنظر الى الغير على سبيل الاستدعاء الاعم من الاقتضاء ويرجع الى ان الغير يابى بذاته الا ان يكون للشيء ضرورة الوجود سواء كان باقتضاء ذاتي كما في الوجوب بالقياس المتحقق في المعلول بالنسبة الى العلة او بحاجة ذاتية كما في الوجوب بالقياس المتحقق بالنظر الى المعلول او باستدعاء من الطرفين بلا اقتضاء منهما ولا من احدهما كما في وجودي المتضايفين فكل واحد منهما واجب بالقياس الى الاخر لا بالاخر اذ لا علية بين المتضايفين فالوجوب بالقياس يجتمع مع الوجوب الذاتي والغيري وينفرد عنهما ايضا والامتناع بالقياس الى الغير ضرورة عدم الشيء بالنظر الى الغير بحسب الاستدعاء المطلق كما في وجود المعلول بالنسبة الى عدم العلة وعدمها بالنسبة الى وجودها وكما في وجود احد المتضايفين بالنسبة الى عدم الاخر وعدمه بالنسبة الى وجود الاخر وهو ايضا كسابقه في العموم والامكان بالقياس الى الغير لا ضرورة وجود الشيء وعدمه بالنظر الى الغير ويرجع الى ان الغير لا يابى عن وجوده ولا عن عدمه حين ما يقاس اليه وهذا انما يتحقق في الاشياء التي

فكذا الامتناع بالقياس الى الغير يجتمع مع الامتناع الذاتي كما في عدم الواجب الممتنع بالذات وعدم المعلول بالقياس الى الغير

لا يكون بينهما علاقة طبيعية من جهة العلية والمعلولية او الاتفاق في علة واحدة وله

مثال اشرنا بقولنا ثمت عاطفة كالمفروض واجبين اذ لا علاقة لو فرضنا اتفاقية

بينهما فالا لم يكونا او احدهما واجبا هف فكل واحد منهما لا يأبى عن وجود الاخر

ولا عن عدمه وهذا الفرض له فوايد علمية اخرى كما في مسئلة نفي الاجزاء عن الواجب

وغيرها **غرر في ابحاث متعلقة بالامكان** بعضها باصل الموضوع وبعضها باللواحق

فمنها قولنا عروض الامكان للماهية بتحليل من العقل وقع حيث يلاحظها من حيث

هي مقطوعة النظر عن اعتبار الوجود وعلته والعدم وعلته فيصفها بسلب الضرورتين

واما عند اعتبارها فمحفوفة بالضرورتين او الامتناعين ومنها قولنا وهو اي الامكان

الذاتي مع الغيري من ذين اي الوجوب والامتناع اجتمع بخلاف الذاتي منهما مع الغيري

منهما ولا منافاة بين الانتضام من قبل ذات الممكن للوجود والعدم والانتضام من قبل الغير

للوجود او العدم ومنها قولنا وقد يراد منه اي من الامكان في استعمال اي استعمال

المنطقي الالهي العم مخففا العام وهو عام وعامي لان الامكان في العرف العام ايضا كان بمعنى

سلب الضرورة عن الطرف المخالف وللمنطقي الامكان فكانوا يقولون الشيء الفلاني

ممكن اي ليس بممتنع كما ان معناه المشهور اعني سلب الضرورتين خاص وخاصي

حيث تفطن به الخاصة ولم نذكره في تعداد معانيه اذ جعلناه اصلا والكلام في الامكان

الاخص وهو سلب الضرورة الذاتية والوصفية والوقتية قال الشيخ في منطق الاشارات

قد يقال ممكن ويفهم منه معنى ثالث فكانه اخص من الوجهين المذكورين

وهو ان يكون الحكم غير ضروري البتة ولا في وقت كالكسوف ولا في حال كالتغير

للمتحرك

كالتغير للمتحرك بل يكون كالكتابة للانسان انتهى فالكتابة ضرورية للانسان في حال

تفهيم غيرها واما بالنسبة الى نفس الطبيعة الانسانية فمعلوم ان لا ضرورة ذاتية

لا سواء ما بالنسبة الى الكتابة واللاكتابة ولا ضرورة وصفية ولا وقتية اذ لم تؤخذ

في جانب الموضوع وصف عنواني ولا وقت مشروط بهما الكتابة والامكان الاستقبالي

وهو سلب الضرورات جميعا حتى الضرورة بشرط المحمول لكونه معتبرا في الاوصاف

المستقبلة للشيء قال المحقق الطوسي قدس سره عند ذكر الشيخ هذا المعنى انما

اعتبره من اعتبره لكون ما ينسب الى الماضي والحال من الامور الممكنة اما موجودا او

معدوما فيكون اما مما فيها من خالف الوسط الى الطرفين ضرورة ما والباقي على

الامكان الصرف لا يكون الا ما ينسب الى الاستقبال من الممكنات التي لا يعرف حالها انها يكون

موجودا او اذا جاء وقتها ام لا يكون وينبغي ان يكون هذا الممكن ممكنا بالمعنى

الاخص مع تقييده بالاستقبال لان الاولين ربما يقعان على ما تعين احد طرفيه

لضرورة ما كالكسوف فلا يكون ممكنا صرفا انتهى ره في قوله من الممكنات التي

لا يعرفا الى اخره اشارة الى ان عدم تعين الوجود والعدم في الاستقبال وبقاء

الممكن على صرافة الامكان انما هو بحسب علمنا لا بحسب نفس الامر ولهذا قال في مبحث

التناقض من شرح الاشارات الصدق والكذب قد يتعينان كما في مادتي الوجوب

والامتناع وقد لا يتعينان كما في مادة الامكان ولا سيما الاستقبالي فان الوقوع

في الماضي والحال قد يتعين طرف وقوعه وجودا كان او عدما ويكون

الصادق والكاذب بحسب المطابقة وعدمها متعينين وان كانا بالقياس الينا

لجهلنا بالامر غير متعينين واما الاستقبالي فقد نظر في عدم تعين احد طرفيه اهو
كذالك في نفس الامر بالقياس الينا والجمهور يظنون كذالك في نفس الامر والتحقيق
يا باه لاستناد الحوادث في انفسها الى علل يجب بها ويمتنع دونها وانتهاء تلك العلل
الى جاعل او يجب لذاته انتهى فظهر ان هذا شيء اعتبره الجمهور ومن المنطقيين واما
التحقيق الحكمي فيؤدي ان الاستقبال والماضي والحال متساوية في عدم التعين في
نظرنا وفي التعين في نفس الامر وفي الضرورة والامتناع في الواقع والامكان باعتبار
نفس المفهوم ومنها قولنا فلزوم الامكان للماهية اي نفس شيئية الماهية كاف فيه
بلا حاجة الى مؤنة زائدة لانه ليس الا عدم الاقتضاء للوجود والعدم فاذا تصورت
الماهية ونسبة الوجود والعدم اليها علمت انها بذاتها كافية لانتزاع هذا العدم
واذا كان الامكان لازما للماهية عند اعتبار ذاتها من حيث هي فلا يعبأ بتشبهه
يبلى في المقام من ان الممكن اما موجود واما معدوم وعلى اي تقدير فله الضرورة
بشرط المحمول فاين يمكن وايضا اما مع وجود سببه التام فيجب واما مع عدمه فيمتنع
ومنها قولنا وحاجة الممكن الى المؤثر بديهية اولية غير مفتقرة الى الدليل بل الى شيء
اخر مما يفتقر اليه اقسامه الخمسة الاخرى ولكن التصديق الاولي قد يحصل فيه خفا
لعدم تصور اطرافه وخفاء التصور غير قادح في اولية التصديق واعلم ان
القائل بالبخت والاتفاق ينكر هذه القضية وانكارها مساوق لجواز الترجح بلا
مرجح الذي لا يقول به الاشعري ايضا وذكر الفخر الرازي من قبلهم شبهات منها ان
احتياج الممكن الى المؤثر اما في ماهية الممكن بان يجعلها ماهية واما في وجوده بان بجعله وجودا

وجودا ١٨٥

٣٥

وهما مستلزمان لسلب الشيء عن نفسه كما لا يخفى واما في الاتصاف وهو امر عدمي والجواب ان
اثر الجاعل المجعول وجودا نبسط كالوجود وجوده كما مر ومنها ان صفة لو احتاج الى المؤثر وصفة
المؤثرية ايضا شيء ممكن فاحتاجت الى مؤثرية اخرى وهكذا فيتسلسل والجواب ان صفة
الثابتة في العقل فقط وليست متاصلة ولا يقدح ذلك في اتصاف المؤثر بها لان ثبوت
شيء لشيء لا يستلزم ثبوت الثابت في الخارج ومن الابحاث المتعلقة بالامكان حاجة
الممكن الى العلة في البقاء ايضا كما قلنا لا بفرقنا الحدوث في الحاجة والبقاء اذ لم يكن للممكن اقتضاء
فما لم يكن وجوده في اول الحال باقتضاء من ذاته فكذا في ثاني الحال وثالث الحال وهكذا لان
مناط الحاجة كما سيجيء هو الامكان وهو لازم الماهية فكلما الحاجة بل الوجود الامكاني في
اي وعاء من اوعية الواقع كان سواء كان في الدهر او في الزمان او في طرفه حادثا او
عين الفقر والفاقة الى العلة لا انه ذات له الفقر بل هو متقوم بها متدرث بذاتها كالاشباح
بحيث لو قطع النظر عن وجودها لم يكن شيئا وبوجه بعيد كقطع النظر عن ذات شيئية
الماهية حيث لا يبقى تلك الماهية فما اسخف قول من يقول ان المعلول محتاج الى العلة
حدوثا لا بقاء وقد تفوهوا بانه لو جاز على الصانع العدم لما ضر عدمه وجود العالم تعالى
عما يقول الظالمون وقولنا وانما فاض ايضا الكون شيء جواب عما عسى ان يقولوا لو احتاج
الممكن في حال البقاء الى المؤثر فتاثيره اما في الوجود الذي هو كان حاصلا قبل تلك الحال
فهو تحصيل الحاصل واما في وجود جديد حادث فهو حادث والجواب ان التاثير في وجود جديد لكنه
استمرار الوجود الاول وانما قاله لا انه منفصل عن الاول ليكون خلاف الفرض ولما تمسكوا بما يثبت احتياجهم
البنا والبناء هل هنا بنا نقض عليهم بان مثل المجعول للشيء وجاعله كمثل الفيء للشاخص فانه في الحدوث

لان الغرض ان الممكن في البقاء محتاج الى المؤثر لا الى الحدوث وهذا

كالاشباح الواقعة في الان والانعكاسات والاظلال

شيء محض له يحدث بحدوثه ويبقى ببقائه ويدوم بدوامه حينما دار والبناء ليس علة موجدة بل من كان
بل علة معدة لاجتماع اللبنات والاخشاب وذلك الاجتماع علة لشكل ما ثم بقاء ذلك الشكل فيهما
معلول اليبوسة المستندة الى الطبيعة والمؤثر الحقيقي ليس الا الله جل شانه ومنها ان علة
الحاجة الى العلة هي الامكان وقد كان لا افتقار الى العلة لا لامكان كما هو قول الحكماء ومن
فوائده انه لم يجعل القديم بالزمان كالعقل الكل لكونه ممكنا واما على قول خصمهم فلا
لانتفاء الحدوث الذي هو مناط الحاجة عندهم ثم ان على المطلوب شواهد منها ضرورة
القضية العقلية اي ما كان محولة واتفاق احد الا نفية بيانه ان الشيء حال الاعتبار وجوده
ضروري الوجود حال الاعتبار عدمه ضروري العدم وهذا ضرورة بشرط المحمول وفي زمانه
والحدوث عبارة عن ترتب هاتين الحالتين فلو نظرنا الى الماهية من حيث لها هذه الحالة
فقط كانت ضرورية مناط الغناء عن السبب فالحدوث من حيث هو ملحق مانع عن الحاجة
فالم يعتبر حال الماهية في ذاتها اعني امكانها الذاتي لم يرتفع الوجوب ولم تحصل الحاجة الى
السبب ومنها لوازم الاول تعالى والماهية بيانه ان للواجب تعالى عند كل فرقة من الفرق
المتصدين لمعرفة الحقائق لوازم فعند الحكماء الصفات الاضافية بل عند الاشراقيين منهم
الانوار القاهرة وعند المشائين منهم الصور المرتسمة وعند الاشاعرة الصفات الحقيقية
الزائدة وعند المعتزلة الاحوال وعند الصوفية الاعيان الثابتة وليست هذه اللوازم
واجبة الوجود لدليل التوحيد فهي ممكنة الثبوت بذاتها واجبة الثبوت نظرا الى ذات
الاول تعالى فثبت ان التاثير غير مشروط بسبق العدم فلئن قالوا في الافعال هو هذه
لك بافعال نقول مقصودنا ان الدوام وعدم سبق العدم لم يمنع الاستناد و

الفاعله

والفاعلة العقلية لا تخصص وكذا الكل ماهية لازم مستندة اليها غير متاخر عنها زمانا و
لا يتخلل العدم بينهما ثم منها امتناع الشرط اي الاشتراط بالمعاند بيانه ان العدم السابق
على وجود الشيء مقابل ومعاند له فكيف يشترط وجوده بمعانده وان كان سبق العدم
شرطا للتاثير الفاعل فكذلك لان المعاند لا يجب ان يكون مقارنا للشيء معاند ومنافي
له ايضا واما الامكان فهو يجامع وجود الشيء وليس مقابلا له ومنها الفقر في حال
البقاء بيانه ان الحوادث في حال البقاء مفتقرة الى العلة فلو كان مناط الافتقار هو
الحدوث فالبقاء مقابل الحدوث وان كان هو الامكان يثبت المطلوب فهذه الوجوه
شواهد ضرورة وما عطف عليها والضمير للمتكلم ثم بينا ان الحدوث ليس مناط الحاجة
مطلقا فقلنا ليس الحدوث علة للحاجة من راسه اي اصلا ويوضحه قولنا شرطا
بان يكون علة الحاجة هو الامكان بشرط الحدوث ولا شطرا بان تكون هي هو مع الحدوث
ولا بنفسه بان تكون هي الحدوث فقط وهذه اقوال ثلث للمتكلمين وكيف يتصور
ان يكون علة والحدوث كيفية اي كيفية ما اي وجود لحق للفقر في الحاجة ومتاخر عنه
بمراتب بيانه ان الحدوث كيفية الوجود لانه عبارة عن مسبوقية الوجود بالعدم
فيتاخر عن الوجود المتاخر عن الايجاد المتاخر عن الحاجة المتاخرة عن علتها فلو كان
علة للحاجة مستقلة او جزءا او شرطا لتقدم على نفسه بمراتب اذ توقيفية متعلقة
بلحوق على المراتب الستة وانتظم حيث يقال الشيء قرر فامكن فاحتاج فاوجب فوجب
فوجد فحدث وايضا كيف يتصور ذلك ويكون وجود الممكن مشروطا بسبق العدم
والعدم السابق كونا مفعولا لسابق ليس حصل بديله بقيضه مثلا وجزاي عدم

بدل ذلك الكون نقيضه دار الحصر اى حصر العدم بيانه انه لو كان العدم شرط الوجود
الممكن فاما ان يكون العدم السابق مطلقا فهو ليس شرطا للحادث خاص واما ان يكون
العدم المضاف الى الحادث الخاص فيلزم الدور لتوقف كل من المضاف والمضاف اليه
على الاخر واما ان يكون العدم البدلي فهو نقيض الكون الحادث فبتحققه ارتفع
ذلك العدم وان اريد اللليسية الذاتية للممكن اعني الاقتضاء الوجود والعدم فيرجع
الى اعتبار الامكان فيمتنع ان سبقه بالذات لا بالزمان وانما ذكرنا العدم البدلي مع انه
لم يفصله الخصم اشارة الى انه عدم الشيء في الحقيقة ولكن باعتبار تعينه من حيث
هو مع قطع النظر عن كونها مظهر التجلي الالهي ولو في زمان تنورها بالوجود واما بعد
النظر فلا عدم لتحقق نقيضه والعدم السابق واللاحق ليس عدما له في الحقيقة
لان عدم الشيء رفعه ورفعه نقيضه واتحاد الزمان شرط في التناقض فكانه قيل
العدم السابق ليس عدما له لانه ليس نقيضا له لان بديله نقيضه ونقيض الواحد
واحد غرر في بعض احكام الوجوب الغيري من ان الشيء ما لم يجب لم يوجد والقول بالاولوية
باطل لا يوجد الشيء باولوية باولوية اعتبارية بكون الاولوية او ذاتية كافية تكون
الاولوية الذاتية في وقوع الممكن اولا على الصواب خلافا لبعض المتكلمين القائلين
بالاولوية الغيرية المنكرين للايجاب والوجوب في ايجاد الممكن لابد في الترجيح اي ترجيح
الفاعل وجود الممكن او علته من ايجاب لذلك الوجود او ذلك العدم ثم اشرنا الى
الدليل بقولنا لنسبة الممكن في ذاته ان يكون ليس تنفي الثانية اي الاولوية الذاتية — اى كون الممكن
راسا اي بلا استثناء من الكافية وغيرها فان الماهية لم تكن بحيث تنفيها الا هي وما لم تدخل

في دار الوجود

في دار الوجود بالعرض لم تكن شيئا من الاشياء حتى انه لم يصدق على نفسها او ذاتيها وذاتياتها
وامكانها وحاجتها وان كانت متقدمة على وجودها لتقدمها بالذات بالمعنى ولكن
بحسب الذهن واما في الخارج فالامر بالعكس فما لم يكن وجود لم تكن ماهيته ولا يوجد — والمراد بالتقدم في الذهن
لا احكامها الذاتية وح فلا ماهية قبل الوجود حتى تستدعي اولويته مطلقا كذا
تنفي الاولوية الغيرية ايضا التسوية اي تسوية الوجود والعدم بحالها فان هذه
الاولوية لما كانت غير بالغة الى حد الوجوب لا يجعل الطرف المقابل محالا فالوقوع
لهذه الاولوية وعدم الوقوع بها كلاهما متساويان فلا يتعين لعل احدهما بخلاف
ما اذا بلغت الى حد الوجوب لانه حح لا يبقى الطرف الاخر فما لم يسد الفاعل جميع انحا
عدم المعلول لم يوجد ولم ينقطع السؤال بانه لم وقع هذا دون ذاك هذا
هو الوجوب السابق الجائي من العلة في الممكن ثم هنا وجوب اخر يقال له وجوب لاحق
وهو ايضا مبرهن عليه ومبين بلحوق الممكن بعد حصول الوجود او العدم بالفعل
وهو الذي يقال له الضرورة بشرط المحمول ولا يخ عنه قضية فعلية ان قلت ما معنى
سبق الوجوب على الوجود ولحوقه له وحيثية الوجود كاشفة عن حيثية الوجوب
بل عينها لان حيثية الوجود حيثية الاباء عن العدم قلت هذا السبق واللحوق
في اعتبار العقل عند ملاحظة هذه المعاني واعتبار الترتيب بينها فقولهم الشيء
ما لم يجب لم يوجد معناه ما لم ينسد جميع انحاء عدمه لم يحكم العقل بوجوده فيا
لضرورة بين طرفي الممكن وقولنا ونسبة الوجوب والامكان كنسبة التمام والنقصان
مسئلة متداولة بينهم معناها ان الامكان لما كان برزخا بين الوجوب والامتناع

كانت نسبته الى الوجوب كذا والاولى ان يكون المراد بالامكان هو الامكان بمعنى

الفقر المستعمل فى الوجودات المحدودة المصطلح عليه لصدر المتألهين س وبا

الوجوب هو الوجوب الذاتى وح فالسنخية بنحو الشئ والفئ المعتبرة فى التام

والناقص متحققة ثم مع كونها فى نفسها مسئلة بايرادها هنا يدفع توهم المنافاة

بين الضرورتين والامكان فان الامكان والوجوب الغيرى كالصورة فيجتمعان

الذاتى كالمادة
غرر فى الامكان الاستعدادى قد يوصف الامكان باستعدادى وهو بعرضهم سوى

الذاتى استعدادى فان تهيؤ الشئ لصيرورته شيئا اخر له نسبة الى الشئ المستعد

وله نسبة الى الشئ المستعد له فبالاعتبار الاول يقال له الاستعداد فيقال ان

النطفة مستعدة للانسانية وبالاعتبار الثانى يقال له الامكان الاستعدادى

فيقال الانسان يمكن ان يوجد فى النطفة فلو سومح وقيل النطفة يمكن ان يصير انسانا

كان المراد ما ذكرناه اى الامكان الاستعدادى ما بالامكان الوقوعى دعى والفرق

ايضا
بينه اى بين الامكان الاستعدادى وبين امكان ذاتى دعى بين وجوه منذكورة

فى الاولى المبين والاسفار الاول قولنا لكونه اى الاستعدادى من جهة بالفعل

لانه من الامور المتحققة فى الاعيان لكونه كيفية حاصلة للمادة مهيئة اياها

لافاضة المبدء الجواد وجود الحادث فيها كالصور والاعراض او معها كالنفس

المجردة بخلاف الامكان الذاتى فالتهيؤ من حيث انه كيفية مخصوصة فى المادة

بالمعنى الاعم امر بالفعل ومن حيث انه امكان وقابلية للمستعد له امر بالقوة

واما ما ذكره فى الاسفار بقوله لكونه بالفعل من جهة اخرى غير جهة كونه قوة وامكانا

رسمى

واما الامكان الوقوعى بمعنى كون الشئ بحيث لا يلزم من فرض وقوعه محال فهو معنى آخر عام لتحققه فى المجردات ايضا بخلاف الاستعدادى م

وهذا الامكان الوقوعى المرادف للاستعدادى غير الامكان الوقوعى المفسر بكون الشئ بحيث لا يلزم من فرض وقوعه محال لانه ذاتى فى الماديات وهذا اعم موردا على

٢٣

لشئ فان المنى وان كان بالقياس الى حصول الصورة الانسانية له بالقوة لكن بالقياس

وهو موضوع الامكان الاستعدادى
الى نفسه وكونه ذا صورة منوية بالفعل فهو بالقوة انسان تام المنوية بخلاف

الامكان الذاتى الذى هو امر سلبى محض وليس له من جهة اخرى معنى تحصلى فلعل

المراد بالتشطير ان العرض سيما الكيفية الاستعدادية لما كان تابعا للموضوع

فى الفعلية والقوة تابع له فالامكان الاستعدادى لما كان موضوعه مركبا

من الفعلية والقوة فهو فعل وقوة من جهة بخلاف الذاتى فان موضوعه ليس

من جهة
بالفعل حتى فى الوجود والعدم فهو القوة الصرفة والا فالكلام فى الامكان

الاستعدادى لا فى موضوع الاستعداد والثانى كون امكان ذاتى له لا له

للاستعدادى كالاصل من وجهين احدهما ان الاستعدادى كانه الذاتى مع زيادة

اعتبار وثانيهما ان الذاتى منشأ الاستعدادى لان الهيولى التى هى مصححة جهات

الشرور انما نشأت من العقل الفعال بواسطة جهة الامكان الذاتى فيه والثالث

انه مقو باعليه اى ما عليه القوة والاستعداد عينا فى الاستعدادى لانه توجيه

فى طريق خاص الى كمال مخصوص كاستعداد النطفة الانسانية لصورتها بخلاف

قبل
ما يضاف اليه الذاتى لانه كلا الطرفين من الوجود والعدم والتعين ناش من

الفاعل والرابع ان فيه اى فى الاستعدادى يرتفع بطريان الفعلية بخلاف الذاتى

فانه لازم الماهية دائما ويجتمع مع الغيريين كما مر والخامس ان هذا اى الاستعدادى

فى محل الممكن اى فى مادته بالمعنى الاعم من محل الصور النوعية والموضوع والمتعلق

وانما كان قائما بمحله لانه المتصف بالاستعداد والقرب والبعد حقيقة

سبعة ان يزول الكمال اى اللتى بحصول المستعد له لا الاستعداد

وانما يوصف به الممكن لتعلقه به وانتسابه اليه فهو بالوصف بحال المتعلق اشبه
واما الذات فهو وصف الممكن بحسب حاله والسادس منه شدة وضعفا الفن فا
النطفة للصورة الانسانية اضعف من استعداد العلقة لها ومن استعداد
المضغة وهكذا الى استعداد البدن الكامل وانما يحصل الاستعداد التام
تحقق الذات بحدوث بعض الاسباب والشرايط ودفع بعض الموانع وينقطع
اما بحصول الشيء بالفعل واما بطريان بعض الموانع الفريدة الثالثة في القدم
والحدوث في تعريفهما وتقسيمها اذ الوجود لم يكن بعد العدم لا المقابل ولا الجامع
او بعد غيره ترديد في العبارة يعني ان شئت عرف بهذا وان شئت عرف بذلك
وقد عرف العقلاء بكل واحد والمال واحد اذ المراد بالغير اعم من العلة والعدم
فهو اي عدم الكون المذكور مسمى بالقدم وفيه اشارة الى ان التعريف شرح
الاسم واذا الحدوث منه اي من القدم متعلق بقولنا بالخلاف اي اذا الحدوث
بخلاف القدم يعني انه المسبوقية بالعدم او بالغير ثم شرعنا في ذكر اقسام القدم
والحدوث وتعريفا لكنها بقولنا صف كلا من القدم والحدوث بالحقيقي وبالاضافي
اما الحقيقي منهما فظهر واما القدم الاضافي كون ما مضى من زمان وجود شيء
اكثر مما مضى من زمان وجود شيء اخر والحدوث الاضافي كونه اقل ويوصف
الحدوث بالذاتي وتعريف ذاتية للنسبة الذاتية هذا مؤكد بالنون المخففة
او عبر بدل النسبة الذاتية بالعدم الجامع يعني الحدوث الذاتي مسبوقية وجود الشيء
بالنسبة الذاتية او المسبوقية بالعدم الجامع وهو الامكان الذي هو لازم للماهية

اننى لا اقتضاء

اننى لا اقتضاء الوجود والعدم من ذاتها كما قال الشيخ الممكن من ذاته ان يكون ليس وله
من علته ان يكون ايس كما يكون سبق لليس واقع اي العدم المقابل الذي يقابله العدم
الزماني منصرم اي منقطع بنعت حيز يكون بالزماني اي يستحق هذا الوصف كالطبع
اي كحدوث الطبع ذي التجدد بتجدد كل آن بمقتضى الحركة الجوهرية حدوث دهري ابداعي
سبيل الافاضل وهو السيد المحقق الداماد البارع في الحكمة الحقة بحيث قيل له المعلم
الثالث قدس الله نفسه وروح رمسه فهو يقول بحدوث العالم حدوثا دهريا و
قد بسط القول فيه بما لا مزيد عليه كذلك اي مثل الحدوث الزماني سبق العدم
المقابل على وجود الشيء لسابقية له اي للعدم فكينه لكن مقابلة العدم وسبقه
الانفكاكي في السلسلة الطولية بخلاف في الحدوث الزماني فانهما في السلسلة
العرضية ولنمهد لبيان ذلك ثلث مقدمات الاولى ان كل موجود فلوجوده وعاء
او ما يجري مجراه فوعاء السيالات كالحركات والمتحركات هو الزمان سواء كان بنفسه
او باطرافه من الآنات المفروضة التي هي اوعية الآنيات المفروضة من افراد الحركات
كالوصولات الى حدود المسافات وما كان يبقى بنفسه اعم من ان يكون على وجه
الانطباق كالقطعيات من الحركات او لا على وجه الانطباق كالتوسطيات منها ومجرى
مجرى الوعاء للمفارقات التوحيدية هو الدهر وهو كنفسها البسيط مجرد عن الكمية
والاتصال والسيلان ونحوها ونسبته الى الزمان كنسبة الروح الى الجسد
وما يجري مجرى الوعاء للحق وصفاته واسمائه هو السرمد الثانية ان للوجود
بالاجمال سلسلتين طولية وعرضية اما الطولية فبعللها وهو مبدأ المبادي

رمس خاکر کور
منتخب اللغة
البارع فائق وفزون
از همسران منتخب اللغة

وغاية الغايات اللاهوت والجبروت والملكوت والناسوت واما العرضية

فاعني بها هنا عالم الاجسام الطبيعية الثالثة ان العدم في احكامه تابع للوجود

مثل وحدته وكثرته وثباته وسيلانه ووعائه فمنه زمانى ومنه دهرى ومنه

سرمدى واين ذا سم الاعدام في الاذهان فقد كل مرتبة من الوجود للاخرى في الوجودات

العرضية وفقد كل وجود للوجود العالى في الوجودات الطولية فاذا تمهد

هذه نقول قول السيد ع العالم حادث دهرى معناه ان عالم الملكية مسبوق الوجود

بالعدم الدهرى لانه مسبوق الوجود بوجود الملكوت الذى وعاؤه الدهر سبقا

دهريا فكما ان كل حد من هذه السلسلة العرضية وكل قطعة من زمانها عدم اورسم

علم الآخر منها واخرى عنه كذلك كل مرتبة من السلسلة الطولية عدم اورسم عدم

في تلك المرتبة لاخرى منها فكما ان العدم هنا واقع فكذلك العدم هناك لان

الوجودات واقعية وفي مرتبة كل عدم خاص بل كل عدم للاخر وكل عا ؛ لوجود

وعاء بعينه لعدم ثالثه وفوقه وكما ان مقادير الحركات الدورية هنا ازمنة

كذلك وجودات تلك العوالم ايام ربوبية كما قال تعالى وذكرهم بايام الله والحاصل

ان العالم عنده مسبوق الوجود بالعدم الواقعي الدهرى لا الزمانى الموهوم كما يقول

المتكلم ولا العدم المجامع الذى في مرتبة الماهية كما سيجئ في النور الحقيقى في قوسى

النزول والصعود من مدارك فقط كما يذهب اليه بعض الفلاسفة والحادث الاسمى

الذى هو مصطلح اى مما اصطلح عليه ان رسم اسما بالقمر للمروة حديث

اى جديد اذ كان الله ولم يكن معه شئ ولا اسم ولا رسم ولا صفة ولا نعت

محدث

ملاشير بتير النور الحقيقى في قوسى النزول والصعود من مدارك ٣

35

محدث وحدد من المرتبة الاحدية الاسمائية والرسوم وكما ان كلما جاء من اسم ورسم

حديث لم يكن فكان كذلك مطموس ممحى عند مصير الكل الى الملك الديان كما قال

سيد الاولياء عليه السلام كمال الاخلاص نفى الصفات عنه وهذا الاصطلاح اخذناه من الكلام

الالهى ان هى الا اسماء سميتموها انتم وآباؤكم ما انزل الله بها من سلطان ومن كلام

امير المؤمنين وسيد الموحدين عليه السلام توحيده تمييزه من خلقه وحكم التمييز بينونة صفة

لا بينونة عزلة كما قلنا تباين الوصفى لا التباين العزلى ابو يحيى اى رب العقل كما بينا

للبشر اى ممن عقله فالناقص والكلية بالنسبة الى العقول الفرعية والجزئية

كما بينا ادم ع بالنسبة الى الاجساد البشرية فهو صلوة الله عليه ابو العقول

والارواح كما ان ادم ع ابو الاجساد والاشباح ونعم ما قيل وانى وان كنت

ابن ادم صورة فلى فيه معنى شاهد بابوتى فالحق قد كان ولا كون لشئ كما

سيطوى الكل بالقاهر طى تغرير وتثبيت المقام واشارة الى ان البداية والنهاية

واحد والى ان الطى باسمه القاهر كما ان القاهر النشر بالاسماء المناسبة له كالمبدئ

المبدع المنشئ المكون كما هو طريقة العرفاء فذى اسم الاشارة الحدوثات التى

مرت جمع تاكيد لذى لماسوى ذى اى صاحب الامر اى عالم المجردات والخلق اى

الاجسام والجسمانيات تقع اى المجموع ولا ينافى ان يكون للبعض وهو عالم الخلق

مجموع تلك الحدوثات حتى الزمانى التى هو ما وصل اليه كثير من اهل النظر المجوع له

بحيث لا يلزم الامساك عن الجود عليه تعالى بانه تستبين على اثبات الحركة الجوهرية

وان طبايع العالم فلكية او عنصرية متبدلة ذاتا سيالة جوهرا واعراضها

تابعة لها في التجدد ووقابلها متجددة معها في التحصل اتحاد الجنس مع الفصل سيال
تسبيل بها فالتغير لا يليتمحكم على صفات العالم فقط بل على ذواتها ايضا والشيء السيال
كل حد تلحظ منه محفوف بالعدمين سابق ولاحق وهما سيالان زمانيان لان وعاء
وعاء الوجودين المكتنفين به وهذان الوجودان سيالان وقد عرفت ان وعاء
السيالات زمان فذلك الحد مسبوق الوجود بالعدم الزماني وهكذا ذلك الحد
في اجزاء ذلك الحد واجزاء اجزائه وهكذا فيما يليه
من الطرفين وما يلي ما يليه ففي كل واحد من حدود الطبايع السيالة لا صحة لسلب المسبوقية
بالعدم الزماني وكذا في الكل المجموعي اذ لا وجود له سوى وجود الاجزاء ولا سيما
في الممتدات القارة والغير القارة المتوافقة الاجزاء والموافقة للكل في الحد والاسم
وحكمها وكذا في الكل الطبيعي منها اذ لا وجود له سوى وجود الاشخاص ولذا قلنا
جزئية وكلية ويمكن ان يقرء كل واحد منهما مضافا الى الضمير على ان يكون بدل
تفصيل مما سوى جزء وكل ولما كان لقائل ان يقول يلزم بناء على التبدل الذاتي
ان يكون كل طبيعة وكل صورة نوعية ذواتا متخالفة قلنا وكان حفظ كل نوع سيال
بالذات والصفات بالمثل النورية كان حفظ كل بدن شخص انسان ووحدته
وثباته مع تبدله بالتحلل شيئا فشيئا بالنفوس الناطقة فهذه الانواع المتبدلة
لما اتصل كل منها بانوار صاحبه الوحدة البسيطة الثابت على حالة واحدة الذي هو
كروح هذا الجسد او كمعنى وهذا كصورته وعبارته او كاصل عن ظلاله وهذا فرعه
والله من ورائهم محيط لا جرم حفظت وحدته وثباته بذلك الاشراق غرر في ذكر
الاقوال في مرجح حدوث العالم فيما لا يزال مع الحدوث اي حدوث العالم ومخصصه بوقت

مخصوص

مخصوص ذات الوقت نفسه اذ لا وقت قبله وذا القول للكعبي من المتكلمين اتخذ دار نصاه دينه
انا نقل الكلام الى نفس الوقت لم وقع فيما لا يزال دون فيما لم يزل وقيل القائل هو المعتزلي
ان المرجح علم ربنا تعالى وتقدس بالاصلح اي بان الاصلح بحال العالم ايقاعه فيما لا يزال دون فيما ازل
انه مصلحة في امساك الفيض والجود منه بما لا نهاية له والاشعري الثاني مبتدا وخبر المرجح
لقوله بجواز تخلف المعلول عن العلة التامة بل لا علية ومعلولية عنده وترتب المعاليل على العلل
بمحض جري العادة وشناعة هذا القول مما لا يحتاج الى البيان وعندنا الحدوث ذاتي اذ
قد عرفت ان الحدوث التجددي طبيعي وذاتي للعالم الطبيعي ولا شيء من الذاتي بمعلل فلا
فلا مخصص للحدوث غرر في اقسام السبق وهي ثمانية وينقسم مقابلا اي يجب انقسامه بلا
تفاوت ولذا لم يتعرض لهما ولما كان التقدم والتاخر ماخوذين في مفهوم القدم والحدوث
وهما على انحاء اوردنا مبحثه بحثه السبق منها زمانيا كتقدمه هذا من اقسام السبق هو السبق
الانفكاكي في الوجود سواء كان السابق واللاحق غير مجتمعين بالذات كالازمنة او بالعرض
كالزمانيات ومنه السبق بالرتبة اي بالترتيب ثم منه السبق بالشرف كتقدم الفاضل
على المفضول ومنه السبق بالطبع وهو تقدم العلة الناقصة على المعلول ومنه السبق بالعلية
وهو تقدم العلة التامة على المعلول وهي لا تنفك عن المعلول ولكن العقل يحكم بان الوجود
حاصل للمعلول من العلة ولا عكس فيقول تحركت اليد فتحرك المفتاح بتخلل الفاء ثم منه السبق
الذي يقال له السبق بالماهية والسبق بالتجوهر وهو تقدم علل القوام على المعلول في نفس شيئيته
الماهية وجوهر الذات كتقدم الجنس والفصل على النوع والماهية على لوازمها والماهية على الوجود عند بعض

والسبق بالذات هو الذى كان عم اى ليس قسما على حده من السبق بل هو القدر المشترك الذى بين الثلثة

الاخر اعنى بها بالطبع وبالعلية وبالمهية انقسم فى المتن من السبق ثم احدهما انه بالذات اى

بدا وبالعرض كاثنين على سبيل التوزيع اى ان ظهر حكم لواحد من شيئين بالذات وللاخر منهما بالعرض

كالحركة بالنسبة الى السفينه وجالسها فتسبق بالحقيقه انقص وهذا هو المسمى بالسبق بالحقيقة

نذر زاده صدر المتالهين س ره وهو غير جميع الاقسام اذ فى الكل كل من المتقدم والمتاخر متصف

بالملاك بالحقيقة ولا صحة لسلب الاتصاف من المتاخر وفيه قد اعتبر ان يكون اتصاف المتاخر

بالملاك مجازا من باب الوصف بحال المتعلق ويكون السلب صحيحا كسبق الوجود على المهية على المذهب

المنصور فان التحقق ثابت للوجود بالحقيقة وللمهية بالمجاز والعرض ومنه السبق فكيا ولكن على طريقة علماء الادب

والسبق الكونى فكيا كان زمانيا ولكن انفكاكه يجى طوليا لا عرضيا كما يسمى دهريا وسرمديا هذا ثم

اخر من السبق قد زاده السيد المحقق الداماد س ره وهو غير السوابق اذ فى الكل غير الزمان المتقدم

والمتاخر مجتمعان فى الوجود او غير ابييّن عن الاجتماع وفيه اعتبر الانفكاك لا على وجه معتبر

فى الزمانى اذا عرفت هذا عرفنا ان ثلج المحقق اللاهجى ره فيه مقدمة بشرط الرجوع الى ما ذكرته

فى بيان الحدوث الدهرى غرر فى بعض الاقسام امكانا وللاخر اجتمع فى السبق الزمانى نحو الامتداد البدا فى بعض اقسام الاقسام

وما اى سبق برتبة طبعا وهو السبق بالرتبة العقلية ووضعا هو السبق بالرتبة الحسية

فما اولا اى ما بالترتيب الطبيعى كالجسم والحيوان وهكذا فى الانواع والاجناس المرتبة

من اية مقولة كانت والثانى اى ما بالترتيب الوضعى كالترتيب فى المكان كتقدم الامام

على المأموم والسبق بالطبع وبالجوهر كاثنين اى كما فى اثنين والواحد منه اى من الاثنين

لا وجد لا شرط

اعنى

اعنى بصيغة الامر وفيه اشارة الى اجتماع هذين القسمين من السبق هنا ان اعتبر الوجود فى

الواحد والاثنين وان الواحد علة ناقصة بوجوده لوجود الاثنين فالسبق بالطبع وان اعتبر

نفس شيئية مفهومهما والتيام هذا المفهوم المركب من هذا المفهوم البسيط فالسبق بالتجوهر

غرر فى تعيين ما به التقدم فى كل واحد منها ما هو المسمى عندهم بالملاك وهو مشترك

بين المتقدم والمتاخر ويكون منه شئ للمتقدم وليس للمتاخر ولكن ليس للمتاخر منه شئ

الا وهو حاصل للمتقدم ملاكه اى ملاك السبق هو الانتساب الى السبق الزمانى في الزمان سواء كان

فى نفس الزمان او فى الشئ الزمانى والانتساب الى المبدء المحدود خذ ملاكا الثانى اى السبق

بالرتبة كصدر المجلس فى السبق بالرتبة الحسية او كالشخص او الجنس العالى فى السبق بالرتبة

العقلية فى السبق الشرفى الملاك هو الفضل والمزية وفى السبق الطبيعى الملاك وجود والملاك

هو الوجوب فى السبق العلى فى سادس وهو السبق بالجوهر تقرر الشئ وقوامه من الملاك موكد

بالتزن الحقيقة فى السابع وهو السبق بالحقيقة الملاك هو الكون ولا تجوزا اى مطلق الكون

سواء كان بالحقيقة او بالمجاز حينئذ يكون مشتركا بين المتقدم والمتاخر هذا النحو فى الثامن

وهو السبق الدهرى والسرمدى الملاك هو الكون بمتن الواقع ووعاء الاعيان وفى وعاء الدهر

الاضافة بيانية للبدايع اى وعاء الدهر مخصوص المبدعات بخلاف العبارة الاولى اعنى متن

الواقع فانه يشمل السرمدى قال السيد فى القبسات واذ تبين ان الوجود الاصيل فى متن الاعيان

عين مهية البارى الحق ونفس حقيقة فالمرتبة العقلية وعاء الوجود المسبوق هناك واحد

وموجودية سبحانه فى وعاء كبد الاعيان ومتن خارج الاذهان هى بعينها المرتبة العقلية

علىذاته الحقة من كل جهة فالموجودية المتاصلة في حاق الاعيان ومتن الخارج في العالم الربوبي بمنزلة
مرتبة ذات الانسان ومهية العقل مثلا من حيث هي هي في عالم الامكان فاذن تاخر العالم عن المرتبة العقلية
لذاته الحقة جل سلطانه تاخرا بالمعلولية هو بعينه التاخر الانفكاكي عنه سبحانه بحسب وجوده سبحانه في حاق
الاعيان ثم قال وليس يصح ان يقاس ما هو لك بالشمس وشعاعها وما بينهما من التقدم والتاخر
بالذات بحسب المرتبة العقلية والمعية في الوجود بحسب متن الاعيان كما تورد به الالسن مرارا وتفوه به الافواه
فذلك فقد دريت ان المرتبة العقلية لذات الشمس ما هي هي ليست بعينها هي الوجود في متن الاعيان كما هو سبيل
الامر في العالم الربوبي وكذلك الامر في حركة اليد وحركة المفتاح مثلا فاخفض جناح عقلك للحق ولا
تكونن من الجاهلين انتهى كلامه الفريدة الرابعة في الفعل والقوة غرر في اقسامها على صنوف القوة
قد وردت نذكر بعضها الذي هو الكثير تداولا بينهم منها الصنف الذي هو مقابل الفعل بنحو ما يقول
الهيولى امر بالقوة كذا منها الصنف الذي يقابل الضعف كان الواجب تعالى فوق ما لا يتناهى بما لا يتناهى قوة وبهذا المعنى
تطلق على الكيفيات الاستعدادية القوة واللاقوة وكذا منها ما اي صنف يكون مبدء التغير في شيء
اخر من حيث هو اخر اعلم ان القوة بهذا المعنى تطلق على مبادي الاثار كقوى النفس وغيرها وهي اما بدت منفعلة لشيء
واحدة كمادة الفلك حيث تقبل امرا واحدا هو الحركة الوضعية او اشياء محدودة كالقوة الانفعالية في
الحيوان او غير متناهية كقوة الهيولى واما فاعلة لشيء واحد واشياء متناهية كالقوة الفاعلة
في الفلك والحيوان او غير متناهية كالقوة الفاعلة الواجبية القديرة على كل شيء ولما ان نقسم القوة
الفاعلة بانها اما مبدء افعال اما مبدء فعل واحد والاول اما مع الشعور او عدمه والثاني
اما مع الشعور او عدمه ثم العديم الثاني اما متقوم اما بالمحل او مقوم له والمقوم اما في البسيط او في المركب

فقلنا

فقلنا مبدء الافعال قد تخالفت حال من الافعال عديم درك حال من المبدا وقوة خبر المبتدا لما
نبات اي نباتية ومع كون مبدء الافعال ذا شعور فتلك القوة قدرة الحيوان سم بصحة الفعل والترك صحة
ذكره رسم القدرة والتذكير لاجل التعبير بالمبدء وقد اشرنا الى ان هذا الرسم لقدرة الحيوان كما صرح
الشيخ لا القدرة الواجب تعالى خلافا للمتكلمين ومبدء الفعل الواحد ان لم يعدما مؤكد بالنون الخفيفة كونه
بحسب الجاهل مالم يعلم بفعله متعلق بقولنا الشعور ذا نفس السما فهما مصدرا للفعل على وتيرة واحدة
ان يعدم مبدء الواحد الادراك وقوم المحل فهو طبيعة ان في المحل البسيط كالماء فتحصل وذلك للمبدء
المقوم صورة نوعية اذا انفرض مركبا اي في مركب او فرض المحل مركبا ودون تقويم من ذلك المبدء للمحل
بل يكن متقوما به فهو عرض فالحرارة مثلا من حيث انها مبدء التسخين في احرقة فتلك المبادي المقارنة
للمواد ولو بنحو التعليق مع مبادي مفارق في المواد كليته كل جبر ومبدء المبادي تعالى شانه ولما ذكرنا
ان صحة الصدور واللاصدور تفسير لقدرة الحيوان اردنا ان نذكر ما هو المعتبر في القدرة مطلقا
حتى يشمل قدرة الواجب بالذات الذي هو واجب الوجود من جميع الجهات فقلنا للقدرة اي بسبب قوة فعلية
اي القوة المؤثرة ان قارنت القوة بالعلم والمشية فالمعتبر في القدرة مطلقا صدور الفعل من علم
ومشية كانت الحكماء القادر هو الذي ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل واما الصحة والامكان
وانفكاك الفعل فغير معتبر فيها القدرة السبق على الفعل وقد قيل القائل هو الاشعري انها معينة بالفعل وليس
هذا هو القول المعتمد عليه لتكليف الكافر ولزوم احد المحالين اما قدم العالم واما حدوث قدرة الله تعالى
وغيره الى القوة التي هي مقابلة للفعل السبق زمانا على الفعل وبالحقيقة هذا السبق لفرد فرد منها على فرد منه
بالتعاقب والتناوب كما فعل عليها مطلقا صفة مفعول مطلق محذوف لقولنا تقدما اي تقدم الفعل على القوة

بجميع اجزاء المتقدم من الذاتي والزماني والشرفي وغيرها الفريدة الخامسة في الماهية ولواحقها غرر في
تعريفها وبعض احكامها ما يقال اي حمل على الشيء في الشيء معلوم من سياق المقام في جواب ما الحقيقية
ماهية للشيء وقد احترزنا بما الحقيقية عن ما الشارحة فان ما يقع في جوابها ليس ماهية بل هو شرح الاسم
وبالفارسية ماهيت پاسخ پرسش از کوهر شیء است وشرح پاسخ پرسش از معنی اسم والمطالب ستة و
بعضهم وان زادوا عليها لكن اشهرها هي مطلبا ما الشارحة والحقيقية ومطلبا هل البسيطة والمركبة
ومطلبا لم الثبوتية والاثباتية في منظومتي في المنطق التي هي تنيف لمامها ان ساعد في التوفيق
ذكرنا المطالب بقولي نظم اس المطالب ثلاثة علم مطلب ما مطلب هل مطلب لم الثبوت والاثبات فلهو الشارح
والحقيقي ودقا اشتباك مع هل اين وهل بسيطا ومركبا ثبت لشيء ثبوتا اثباتا وحيث اليه الم ما في
اثباتا مطلب اي كيف وفي كيف كم وفي كثير كان ما هو لمعرفة يكون ما هو هل هو انتهى والاصناف
نبات وفي وجودي انحد المطالب فالماهية مشتقة عما هو واليا للنسبة والذات والحقيقة اي كل واحد
منهما قيلت عليها اي على الماهية مع وجود خارجي ولا يقع ذات لانتفاء حقيقتها بل ماهيتها فان الماهية
اعم منهما لكن ربما لا يرعى هذا الفرق فيستعمل كل بمعنى وكلها المعقول ثانيا لمجيء اذ معلوم انه ليس في
السواد امر يحاذي كونه ماهية مطلقة او ذاتا وحقيقة مطلقتين وذا اي الماهية الخامسة اعني اللون
القابض لنور البصر وليست اي الماهية اللاهي من حيث هي بها للسكت كقوله ماهيه وما ادراك ماهيه اي
ليست كل ماهية من حيث نفسها الا نفسها لا موجودة ولا معدومة ولا واحدة ولا كثيرة ولا كلية
ولا جزئية ولا غيرها فكما ان الوجود والعدم ليس احدهما عين الآخر ولا جزئه بل الوجود وجود والعدم
عدم كذلك كل واحد منها بالنسبة الى السواد مثلا مرتبة معقول فيه لمشتق بعد ففايق منفصم

وارتفاع

وارتفاع النقيضين عن المرتبة جائز لان معناه ان كل واحد منهما ليس عينا للماهية ولا جزءا
منها وان لم يخلو امر احدهما في الواقع على ان نقيض الكتابة في المرتبة عدم الكتابة في المرتبة على
ان يكون الظرف قيدا للمنفي لا للنفي كما قلنا والكون اي كون شيء في تلك المرتبة انتفاء والمقيد
بالاضافة نقيضه لا ان نقيض كل شيء رفعه دون انتفاء مقيد بالتوصيف فاذا كذب ثبوت
الصفة في تلك المرتبة صدق سلب الصفة الواقع في تلك المرتبة لانه نقيضه وان كذب ايضا سلب الصفة
لا يمكن ان النقيض ... كذب الآخر وبالعكس
الذي في تلك المرتبة اذ ليس نقيضه فاهما نقيضان لم يرتفعا وما ارتفعا ليسا نقيضين وقد
سلبا على الحيثية فقل ليس للانسان من حيث هو انسان بكاتب ولا لا كاتب وبواحد ولا لا واحد
وهكذا لان نفي الانسان من حيث هو هو ليس بكذا وكذا على تقديم السلب لاجل التقديم عاد
الماهية نفسها ولا يحيض بعارض وجودها بيان ذلك الماهية بالقياس الى عوارضها ما ليس
احدها ما علم لا اتصافها ولا اتصافها بنقيضها حين اخذ الماهية من حيث هي كما في العوارض التي
تعرضها بشرط الوجود كالكتابة والحركة ونحوهما والاخرى لا اتصافها حين ما اخذت كل ...
كما في العوارض التي تلحقها مع الوجود ولا بشرط الوجود كالوجود والوحدة والامكان ونحوها فا...
بالقياس الى عوارض الوجود تخلو عن الطرفين في مرتبة من نفس الامر وهي مرتبة ذاتها واما
بالقياس الى عوارض نفسها فانها وان لم تخل عن احد الطرفين لكن ليست حيثية نفسها حيثية
ذلك العوارض فالتقدم الذي شرطوه انما هو بالقياس الى عوارض الماهية نفسها اذ تخلو
عن عوارض الوجود وعن مقابله جائز فان قلت الانسان من حيث هو ليس بموجود بعين الحيثية
جزء الموضوع لا من تتمة المحمول فلا يتوجه النفي الى الوجود بنحو خاص اي وجود يكون عينا او جزءا له

بل الى الوجود مطلقا ويلزم ان يكون الانسان من حيث هو اي نفسه خاليا عن الوجود مطلقا ونقيضه وهو بط لخلاف
ما اذا قلت بالعكس فان تقدير اي بالتقديم او بالسلب الوجود اذ التقييد اي ليس الانسان في مرتبة ذاته
موجودا من حيث هو ما يكون عينا او جزءا له لا مطلقة اي مطلق الوجود ولو بنحو الاتصاف من قبيل التغاير
موكدا بالنون الخفيفة مثلا اذا جيء في الوحدة تقدم السلب وانتفت الوحدة التي من حيث نفس المهية
لا مطلقها وهكذا وقد يوجه فائدة تقديم السلب عن ذلك وما ذكرنا اولى والسلب في قولك
المهية ليست من حيث هي كذا حاصله سالبا محصلا لا موجبا عادلا ليلا يقتضى وجود الموضوع اذ في
ملاحظة المهية من حيث هي لا وجود بعد ولا اقتضاء متنوع شيئا ليس اقتضاءها فلا يلاحظ يتوهم اي مقابله
ان المهية اذا لم تكن في مرتبة ذاتها موجودة ففيها معدومة واذا لم تكن واحدة كانت كثيرة
وهكذا اعلم في اعتبارات المهية اي مقابلة التي لا يخلو عنها مهية من المهيات بل الجزئي في
الوجود عند اهل الذوق وقد اقتفينا اثرهم في كثير من المواضع فالمهية مخلوطة
ومطلقة ومجردة عند اعتبارات عليها اي على المهية موردة من بيان للاعتبارات
لا بشرط ناظر الى المطلقة وكذا بشرط شيء ناظر الى المخلوطة ومعنى بشرط لا ناظر الى المجردة
استعمل الى ها ولا اي اول معنى بشرط لا اخذ في جميع ما عدا حتى الوجود خارجا او ذهنا وهذا
هو المستعمل في مباحث المهية مقابلا للمطلقة والمخلوطة وحيث اعتبر تجرده عن جميع ما عداه
فلا وجود للمهية المجردة في الفرض فضلا عن الخارج فان قلت فكيف تكون من الاعتبارات
الذهنية قلت هذا نظير شبهة المعدوم المطلق وتقسيم الموجود الى الثابت في الذهن و
اللاثابت فيه وقد مر دفعها فتذكر والثاني من معنى بشرط لا ان يوخذ المهية وحدها بحيث

لو قارنها

لو قارنها شيء اعتبر لا من حيث هو داخل فيها بل من حيث هو امر زائد عليها وتحصل منها
مجموع لا يصدق هي عليه بهذا الاعتبار كالحيوان ماخوذا مادة وجزءا قبلها كما قال
الشيخ ان المهية قد توخذ بشرط لا شيء بان يتصور معناها بشرط ان يكون ذالك المعنى
وحده بحيث يكون كل ما يقارنه زائدا عليه فيكون جزءا لذالك المجموع مادة له متقدما
عليه في الوجود فيمتنع حمله على المجموع لانتفاء شرط الحمل وهو الاتحاد في الوجود وقد توخذ لا
بشرط بان يتصور معناها مع تجويز كونه وحده وكونه لا وحده بان يقترن مع شيء اخر فيحمل
على المجموع وعلى نفسه وحده والمهية الماخوذة كذلك قد تكون غير محصلة بنفسها في الواقع بل
يكون امرا محتملا للمقولية على اشياء مختلفة المهيات وانما تحصل بما ينضاف اليها فيتخصص به
ويصير بعينها احد تلك الاشياء فيكون جنسا والمنضاف اليه الذي قومه وجعله احد تلك الاشياء
فصلا وقد تكون محصلة في ذاتها غير محصلة باعتبار انضياف امور اليها ولا بشرط ايضا
كان لا شيئين يحمل من بيان لهما اول قسم وهو المقيد باللابشرطية ومن ثان مقسم للاول
وللاخر فهو كمطلق الوجود المنقسم الى الوجود المطلق والوجود المقيد وهو اي الثاني
بكلي طبيعي وصفه الاول وان وقع في بعض العبارات انه لا وجود له في الخارج وكونه اي وجوده
من كون اي وجود قسمية اعني المهية بشرط شيء والمهية بشرط لا بالمعنى الثاني فانه المادة
والمادة وخصوصا الثانية موجودة كشف وكيف يكون قسم الشيء موجودا ومقسمه غير موجود
والقسم هو المقسم بعينه مع انضمام قيد وبينهما الحمل مواطاة وهو الاتحاد في الوجود هذا
التحوز الاستدلال على الوجود الطبيعي اولى واخف مؤنة مما هو المشهور من ان جزء المتشخص ومتشخص

وهو غير مقيد بشيء ولو باللابشرطية ح

موجود وجزء الموجود موجود كما لا يخفى على الفطن العارف بالحقائق ولما ذكرنا ان الطبيعي موجود
وهو الماهية وهي موجودة بالعرض والوجود واسطة في العروض بالنسبة اليها لا واسطة في
الثبوت اردنا ان نبين ان الطبيعي موجود بالعرض وتشخصه واسطة العروض له في باب
اتصافه بالوجود فان التشخص هو الوجود في الحقيقة وقد علمت ان التحقق للوجود اولا وبالذات
وللماهية ثانيا وبالعرض ولما ذكرنا ان التشخص واسطة في العروض وهي ان يكون
مناط الاتصاف في الواسطة بشيء بالعرض واتصاف نفسها به بالذات وكانت على انحاء و
في بعضها صحة السلب ظاهرة كما في حركة السفينة وحركة جالسها وفي بعضها خفية كما في ابيضية
الجسم وابيضية البياض وفي بعضها اخفى كالجنس في باب التحصل حيث تقلل الفصل جاء ذلك
الفصل محصلا اي محصلا لذلك الجنس حيث ان لا اثر في التحقق مرتبة يكون فيها خاليا عن تحقق الفصل
لفناء كل جنس في فصله ولا سيما في البسائط وكل مبهم في معينه اشرنا الى ان الوساطة في العروض
في الطبيعي وتشخصه والماهية ووجودها من هذا القبيل فنحن سلب التحقق والتحصل هنا بالنظر الدقيق
البرهاني بل باعانة من الذوق العرفاني واما بعد التنزل فالتحقق لذي الواسطة هنا حقيقي
وصحة السلب منتفية لان فناء الماهية في الوجود اشد من فناء الجنس في فصله فتحققها به اشد
من تحققه به دون الكون اي ذو الوجود ان ماله الكلية ذهنا حيث هي اي الذات الماهية في الحكم
بالوجود ذات الكلي الطبيعي ونفس الطبيعة التي عرضها الكلية في الذهن ومعلوم ان الكلي الطبيعي نفس
المعروض والماهية التي هي الكلية والجزئية ان جزء فرد تضعفا اي يسمى الطبيعي انه جزء فرد مثل ما يقال
للكلي جزء الفرد الموجود التحليلي اي يقصد منه الجزء التحليلي لا الخارجي والا لزم التسمية لانه اذا كان
م العقل
جزء

جزءا خارجيا كان له وجود والمتشخص موجود ثم اذا كان موجودا كان متشخصا اذ الشيء ما لم
يتشخص لم يوجد فننقل الكلام اليه والطبيعي جزء منه كما هو المفروض فكان متشخصا
وهكذا ليس الطبيعي مع الافراد كالاب الواحد مع اولاد متعددة كما زعم الرجل الهمداني الذي
صادفه الشيخ الرئيس بمدينة همدان ونقل انه كان يظن ان الطبيعي واحد بالعدد
ومع ذلك موجود في جميع الافراد ويتصف بالاضداد وشنع عليه الشيخ وقبح مذهبه
بل مثله كمثل اباء مع الاولاد كما حققنا اتحاده مع الافراد في بعض احكام اجزاء
الماهية جنس وفصل لا بشرط حمل المحمول ان يكون جزءا وان يكون صفة والجزء ما بعده فله
محقق مادة للعقول وصورة اذا اخذا بشرط لا فلم يحمل احدهما على الاخرى وفيه
اشارة الى ان كلامنا هاهنا مع كل من هذه متحدا ذاتا مختلف اعتبارا في الجسمان اي
اي لا بشرط وبشرط لا
المادة والصورة خارجيتان والجنس والفصل مبدأ جزء ولذا كانت الاجسام مركبات خارجية وحدتان
في اعراضه اي اعراض الجسم عقليتان فانقف فانها انما بها نفس جنسها وفصلها
ماخوذين بشرط لا في العقل وليستا مادة وصورة خارجيتين ولذا كانت الاعراض بسائط
خارجية كما قلنا اذ ما به التركيب اعني جنسها في الاعيان وما به امتيازها اعني فصلها
شيئان متحدان اي ما كما في المركبات الخارجية لانها يوجدان فيها مادة وصورة خارجيتين
لكل منهما وجود على حدة وليس فصلان في مرتبة واحدة ولا جنسان في مرتبة واحدة بان يكونا قريبين م
بان لا يكون احدهما جزءا للاخر مثلا فرس
لواحد من الانواع ها اي هنا فرق ثم دليلا يكون الفصل الحقيقي معلوما فيوضع اقرب
لوازمه مكانه وقد يشتبه اثر بين لازمين متساويين بالنسبة اليه فيوضعان معا

وليس م مكانه يتوهم انهما فصلان في مرتبة واحدة كالحساس والمتحرك بالارادة في الحيوان لكن
لان الفصل ملزومهما وهو واحد والفصل منطقي وهو لازم الفصل الحقيقي كالناطق او النطق
للانسان فهو ليس فصلا حقيقيا اذ لو اريد النطق الظاهري كان كيفا مسموعا ولو اريد النطق
الباطني اي درك الكليات كان كيفا او اضافية وانفعالا او كلها اعراض لا تقوم الجوهر النوعي
ولا تحصل الجوهر الجنسي ومثل الصاهل والناهق والحساس والمتحرك بالارادة وغيرها وقد تقرر
ان الشيء غير معتبر في المشتقات ولا سيما الفصول واشتقاقي اي المشتق منه والمحكي عنه لمعد
لا نزاع ان الشيء خاص في الضاحك مثلا يلزم انقلاب ... فهو عرض عام ولا يتقوم به جوهر النوع والجنس
الفصل المنطقي وهو الملزوم لكون الانسان ذا نفس ناطقة وكون الفرس ذا نفس صاهلة
وكون الحيوان ذا نفس حساسة وانضمام ذي في قولنا ذا نفس للاشارة في اللفظ
الى الاعتبار اللابشرطي المعتبر في الفصل المحمول والا فنفس النفس الماخوذة لا بشرط
فصل حقيقي لكن اذا اخذت بشرط لا فهي صورة وجزء خارجي وقد اثبت له فصل
حقيقي ايضا غرر في ان حقيقة النوع فصله الاخير وباقي المقومات معتبر
فيه على الابهام وقد يقوم من الانواع من معان جنسية وفصلية قريبة وبعيدة
بقيا اي بقي حقيقة ذلك النوع بحاله ما دام فصله الاخير وثيا وحفظ فالحقيقة
تدور معه حيثما دار ولهذا قال شيئية الشيء بصورته وقال الشيخ
صورة الشيء مهيته التي هو بها ما هو لان ذا الفصل ذا اسم اشارة لها اي المعاني
متعلق بقولنا تضمنا اي وجود الكل متضمنة مطوية في وجوده فالنفس الناطقة
هي الفصل الاخير في الانسان لما كانت الناطقة بسيطة الحقيقة والبسيط جامع

بجميع

قوله انه من باب زيادة الحد على المحدود لان القوس هو القطعة بحيث كانت اضافة القوس الى الدائرة داخلة ومضافا اليه الى الدائرة خارجة كما في العدم بالنسبة الى البصر تقريب العكس فاذا قيل القوس قطعة من الدائرة كان احد القوس قطعة منها فعلم ما ذكر انه في هذا المثال زيادة الحد على المحدود

٤٢

لجميع الكمالات التي وجدت فيما تحته كانت الناطقة مشتملة على وجود الجوهر والجسم و
المعدني والنامي والحساس والمتحرك بالارادة بنحو البساطة والوحدة فهو اي الفصل و
ان تبدلت ذي اي المعاني عينا اخر هو بعين انه اصلها المحفوظ وهذية النوع به فلا
يبقى بزوال هذه منه اي كل واحد من المعاني على ابهامها لا على الخصوص معتبرة في حقيقة
النوع نوع الانسان مثلا المعتبر من الجوهر الجسم من الدهنية والاحدية وقس عليه الباقي
حض اي الخاص من كل واحد منها من حيث الخصوصية لو اخذ في حد النوع نوعا كما يوخذ في حد
قوس دائرة في القوس قطعة من الدائرة وقد صرحوا انه من باب زيادة الحد على المحدود والجسم
والنوع الانسان قد تبدلا حتى يبلغ بهما التبدل الى ان يصير مثالا او معنويا فهما غيرهما
عما وجد الخصوصيات ليست ذاتية وحقيقة وانما الجنس ما اي قدر مشترك في ضمن اي فرد حصلا
غرر في ذكر الاقوال في كيفية التركيب من الاجزاء الحدية وقد وصفه المحقق الشريف
بانه مما تحيرت فيه الاوهام واختلفت فيه آراء الاعلام حدية الاجزاء من اضافة
الصفة الى الموصوف ذهنا غايرت لجنب في اتحادها لجنب وجودها معا قطعا
واتفاقا ولكن الخلاف في انها كيف هي في العين هل وحدت مهيتها في
العين او تعددت ثم على الثاني اي تعددهما مهيتها فما اخذ اي الاجزاء وجودا
وتذكير الفعل المسند الى ضمير المؤنث المجازي كثير في النظم ووقع وجود على
الفاعلية وتنوينه للتعويض وانكانا ممكنين لكن يخلوا الكلام عن السلامة
او وجودها كذا انها اي مهيتها تعددت فهذه اقوال ثلثة قد ذهب الى كل طائفة الثاني

وهو ان الاجزاء الحدية متعددة فى العين مهية متحدة وجودا الذى تعين فان الماهية لما كانت
متحققة ومجعولة بالعرض فى العين فتلك الاجزاء فى مقام تجوهرها شيئية مهياتها
مختلفة ولكنها فى مقام وجودها واحدة هذا اذا انظرنا الى تحقق الماهية بالوجود
واما اذا نظرنا الى علم تحقق الماهية بالذات وان الوجود هو المتحقق
بالذات فلا مقام ذات للاجزاء فى العين وراء الوجود فضلا عن بساطة الذات
او تركبها بل كما يقول اصحاب القول بوحدتها اذا وجود افى جواب من يقول عليهم
ان الصور العقلية المتخالفة كيف تكون مطابقة لامر بسيط ذاتا ووجودا
فى العين انها تنتزع من ذلك البسيط بحسب اعتبارات واستعدادات تحصل
للعقل بمشاهدة جزئيات اقل او اكثر معه وتنبهه لما به الاشتراك و
ما به الامتياز بينها كذلك نقول نحن باعتبارات له ای لما له تلك
الاجزاء فالمرجع معلوم من السياق وهو نحو من الوجود بسيط تلك الصور
الذهنية فبالحقيقة كلها خارجة من ذلك الوجود ذاتية كان تلك المفاهيم
الذهنية او عرضية الا ان ما ينتزع ويحكى من مقامه الاول يسمى ذاتيات وما
ينتزع ويحكى من مقامه الثانى يسمى عرضيات واما القول الثالث فسخيف
اذ لا يتحقق الحمل بينها حينئذ غرر فنحو الاجزاء اه حدها الغاية حين فقد
بعض العقل فى التحديد يثبتها للمهية مستغنى عن الوسط فهذا استغناء عن السبب
لكن فى الذهن ثانيها انها غنية من السبب اى فى الوجود الخارجى كما هو المتبادر

وندعو الذاتى بهذه الخاصة فقيل الذاتى ما لا يعلل والمراد الغناء عن سبب على حدة
وراء سبب الماهية وعن سببية على حدة من قبل سبب الماهية اجزاء مبدأ و
موخر وثالثها ان سبقها على الكل فى الوجودين وجب وذلك ان نجعل الواو
للحال حتى يفيد مع ذكر الخاصة الثالثة الدليل على الخاصتين الاوليين
ولما كان فى تقدم الاجزاء على الكل اشكال هو كالاشكال المشهور فى سبق
العلة التامة على المعلول تصدينا لدفعه بذكر الاعتبارات الاربعة التى فى كل
كثرة فقلنا الكل اجزاء اعتبارات تعد اه حدها الكل افرادا اى كل فرد فرد وثانيها
الكل مجموعا بشرطها وهو بشرط الاجتماع وثالثها ما فى قولنا او بالشطر اى الكل
مجموعا بجزئية الاجتماع ورابعها ما فى قولنا او نفس الاجزاء التى
بالاسر اى الكل مجموعا ولكن ذات المجموع لا مع الوصف العنوانى فان ذات
المجموع شىء وهيئة المجموعية شىء آخر كما ان ذات الواحد شىء وصفة الوحدة
شىء اخر وهذه الثلثة متعلقة بقولنا مجموعا ومشتركة فى الاجتماع والمعية
مع بخلاف الكل الافرادى اذا عرفت هذا فالسبق للاجزاء بالاسر على كل
بمعنى كان سابقا اولا اى على الكل المجموعى بشرط الاجتماع لا بالمعنى الثالث
فان هيئة الاجتماع امر اعتبارى فكذا المجموع العارض والمعروض فحصل التغاير
بين المتقدم والمتاخر واندفع الاشكال غرر فى انه لا بد فى اجزاء
المركب الحقيقى من الحاجة بينها فى وحدة حقيقية اى واحد له وحدة ٥

حقيقية تركبا من اجزاء الفرق بما بين الاجزاء وجبا والا امتنع ان يحصل منها
حقيقة واحدة وحدة حقيقية بالضرورة كما في الحجر الموضوع بجنب الانسان وهذه
احدى المسائل التي لم يبرهنوا عليها لكونها مرفوديه ثم لما ذكرنا وجوب الحاجة في الواحد
الحقيقي اردنا ان نبين علامة الوحدة الحقيقية فقلنا الوحدة حقيقية متى ما وهو
ان يترتب الجزء كان في موصوفها اى موصوف الوحدة اثار سوى الذى للاجزاء عرى
اى عرى للاجزاء من اثر يبان للموصول كاثار الياقوت كالتفريح مثلا فانه اثر خاص
سوى اثر كل واحد من عناصره وسوى الاثار الاربعة التى لمجموع العناصر لا كالعسكر اذ ليس اثر
العسكر للمجموع اثار احاده غرر في ان التركيب بين المادة والصورة اتحادى
او انضمامى ان يقول السيد السناد اى القوى وهو صدر الدين الشيرازى
المشهور بالسيد السند وقد يشعر في ذلك صدر المتألهين من تركيب اجزاء
عينية اتحادى ينظر في الحكم بعدا حيث يحكم على المادة بانها محل وعلى الصورة
بانها حالة وعلى الجسم انه مركب خارجى فالعذر من هذا وامثاله انه بالنظر الى
ان انفكاكا بينهما اى بين العينية قد حصلا اذ صورة بعد العراء اى بعد التجرد
من الهيولى في عالم المثال باقية بلا محل وكان مثلها اى وجد قبل الصورة المعينة
للهيولى الثانية معا مكتسبة لصورة اخرى ولا في حال المصاحبة هما متحدان
لكن قول الحكماء العظام الذين كانوا من قبل اى من قبل السيد هو التركيب الانضمامى
وهو المناسب لمقام التعليم والتعلم غرر في التشخص عين جزء فقد جمع الوجود في

الاعيان

في الاعيان متعلق بالعينية تشخص مبتداء مؤخر ساوق الوجود في الاذهان بمذهب المعهود
وهذا اى كون التشخص بنحو الوجود مذهب المحقق منهم المعلم الثانى وصدر
المتألهين قدس سره له اى للتشخص الحقيقى وهو نحو الوجود الامارات التى كشف عنه لا
لا مشخصات حقيقية امور خارجة سمتها بعض مشخصة عندهم وكونها علامات
وكواشف عنه ليس باعتبار وجود مخصوص من كل واحد بل لها لكونها من التشخص مع
عرض عريض كعرض الامزجة فكما ان لكل مزاج طرفى افراط وتفريط لا يتجاوزه الممتزج
عنهما وهلاك وبينهما حدود غير متناهية هى عرض المزاج الواحد المعين كذلك الاين والمتى
والوضع وبالجملة ما جعلوه مشخصا عرض عريض من اول الوجود التشخص الى اخره كل واحد
منها لهذا العرض من امارات التشخص وانما لم تكن مشخصات حقيقية
لانه لا يفيد ضم مهيات كلية طبيعية مثلا تشخصات للذات فكان مهية
الانسان بذاتها لا كلية ولا جزئية كذلك مهيات الاين ونحوها فلا يحصل من
انضمام كلى الى كلى جزئى ما لم يضع الوجود الحقيقى قدمه في البين غرر في الفرق
بين التميز والتشخص وبعض اللواحق فيهما اذ الكلى مثلا اى كليا احق النحو مثل الانسان
الضاحك عن التشخص التميز فرق اذ التميز عن الانسان الغير الضاحك حاصل هنا
دون التشخص اذ لا يمنع صدقه على كثيرين تشخص نفسية مبتدأ وخبر اى كون
الشئ متشخصا صفة نفسية له باعتباره في نفسه ويضاف ذا اى التميز لانه له بالقياس
الى المشاركات فان عام فان ذا لم يكن له مشارك لم يحتج الى مميز مع ان له تشخصا في نفسه

منه ايضا التميز والاشتراك للتميز عن التشخص لهذا تقسيم للتشخص بمعنى ما به يمنع صدقا الشيء
على كثيرين تشخص اما عينا لذات المتشخص به كالاول تعالى فان وجوده تشخصه عين
وجوده الذي عين ذاته او زائدا على الذات وهو على قسمين انه اما ان يكون
مكتفيا بالفاعل في فيضان التشخص عليه بعد امكانه الذاتي اولا فان كفى بالفاعل
لا يكثر النوع واحد منها اذا عقول لا فعاله فان مهياتها ليست بذ وانها تشخيصه الا
ان مجرد امكانها الذاتي يكفي في فيضان التشخص عليها فلا جرم نوع كل واحد منها منحصر
في شخصها وذوته اي دون الاكتفاء بالفاعل بان يكون محتاجا الى القابل
الخارجي ايضا فهو ايضا على قسمين لانه اما كفت هيولى كفلك حيث ان بعد امكانه
الذاتي الحامل له هيئة لا يكتفي بالفاعل في فيضان التشخص عليه بل يحتاج الى قابل هو الهيولى
ولكنه مكتف بها من المخصصات لكونه ابداعيا فالنوع ايضا منحصر في التشخص او اما
كفت الهيولى في ذلك بل لا بد من مخصصات يلحقها حتى يتقرب القابل الى ان يستحقها
الى استحقاق تشخص بعد تشخص وهو موهبة بعد موهبة وان تعدد وانه الله لا يحصوها
كالمواليد عنصر والنوع لا محالة منتشر وليس كلي مع الجزئي بنوع الادراك اي التعقل
والاحساس بالمرئي اي عند المرضى خلافا لبعضهم حيث يقول الكلية والجزئية بتفاوت
في الادراك لا بتفاوت في المدرك وانت لا تحتاج في ابطاله الى مؤنة زائدة الفريدة السادسة
في الوحدة والكثرة غرر في غنا تمام التعريف الحقيقي للوحدة لمثل تساويها كالوجود مع
الاشيا اذ اي الوحدة اعرفها لان الاعم اعرف وشرائع الاعم من الاخص تحقيقه في ذلك الاعم والوجوب

لذاتك

لذاتك دوجود نفسك الاتسع الاتم حيث ان ذاتك من عالم القدس والكلية والحيطة
مثل الروح من امر ربي فالسنخية التي هي شرط الادراك متحققه فلا اعتراض عليك في
هذه السنخية ايضا قال الوحدة عند العقول اعرف ولكن عند الخيال الاكشف ثم اشرنا
الى ان رادهم بمساوقة الوحدة والوجود ليس الترادف فلا يؤخذ وحدة مع الوجود
في الذهن اي بحسب المفهوم لكن الوحدة عينية اي عين الوجود في العين غرر في تقسيم
الوحدة فان الواحد له اقسام ملخصها ان الواحد اما حقيقي وهو ما لا يحتاج في
الاتصاف بالوحدة الى الواسطة في العروض وبعبارة اخرى ما هي وصفه بحاله لا بحال
متعلقه واما غير حقيقي وهو بخلافه ثم الحقيقي اما ذات له الوحدة ام لا بل نفس
الوحدة العينية لا مفهومه الذهني العنواني الثاني هو الواحد بالوحدة الحقة
التي هي صرف الوحدة كالحق الواحد حقت كلمته والاول اما واحد بالخصوص واما
واحد بالعموم والواحد بالعموم اما واحد بالعموم بمعنى السعة الوجودية واما
واحد بالعموم المفهومي وهو اما نوعي او جنسي او عرضي على مراتبها والواحد
بالخصوص اما غير منقسم من حيث الطبيعة المعروضة للوحدة ايضا واما منقسم
وغير المنقسم اما نفس مفهوم الوحدة ومفهوم عدم الانقسام واما غيره والثاني
اما وضعي واما مفارق والمفارق اما مفارق محض واما متعلق بالجسم والمنقسم
اما منقسم بالذات واما منقسم بالعرض والواحد الغير الحقيقي اما واحد بالنوع او با
او بالكيف الى اخر اقسامه فالى اقسام الوحدة اشرنا بقولنا و وحدة اما حقيقية

ومفهومها يعلم من مفهوم الوحدة الغير الحقيقية كما سيأتي في النظم او غير حقيقية
او دماد نداوليهما اى الحقيقية لحقة اى الى وحدة حقة وغيرها فسميتها امجاتا
اولها التى اى اول المعقول عطف بيان ثم اشرنا الى مفهومها بقولنا فى لذات اى
الماهية فى الوحدة غير الحقة ثم اخذت فى مفهوم الصفة المشتقة منها اعنى
الواحد والوحدة الحقة لحذائها اعنى الواحد فيها نفس الوحدة والوحدة نفس
العين الذى الماهية له ودا وحرف انه وهى اى الوحدة الحقيقية اسم للخصوص
وهى الوحدة العددية والعموم بحسب ميتعلق بالعموم الوجود لحقيقة الوجود
لابشرط والوجود المنبسط والمفهوم كالوحدة النوعية والجنسية والعرضية ودوا
الخصوص العددى اى الواحد بالخصوص الذى يقال له الواحد بالعدد وانما غيرنا
السياق فى النظم من تقسيم الوحدة الى تقسيم الواحد للاشارة الى عدم الفرق وان انقسام احد
بحسب انقسام الاخر بل التفاوت منه ما كمبدء الاعداد كان مفهما موضوعه عدم قسمة
فقط اى الموصوف بالوحدة والوحدة كلاهما واحد وهو مفهوم الوحدة التى هى مبدء
الاعداد وهو عدم الانقسام فى المفاهيم آية الوحدة الحقة فى الحقايق ومنه اى من
الواحد بالخصوص ما اى واحد الوصفى زاد اى زاد موضوعه المفهوم الاخر دا وموضوع الوحدة
وعدم الانقسام وكان من ذوات الاوضاع كالنقطة ومنه كالمفارق اى ما منه زاد على مفهوم
الانقسام شيئا لم يكن وصفيا كالعقل والنفس ثم هذه الثلثة مشتركة فى ان موضوعها لا يقبل
من حيث ذات المعروض كما لا يقبلها الكل من حيث لعارضه الذى هو الوحدة ومنه ما اى واحد موضوعه يقبل ان

سوابقه من انقسام الوحد

سوابقه من انقسام الواحد بالعدد وهو قسمان اذ قابله اى قابل الانقسام بالذات
مقدار واحد وان يقبله بالعارض كالجسم الطبيعى الواحد ذى كم وانما قلنا كالجسم المشتمل
الواحد بالعدد مما يحل فى الجسم كالبياض وغيره مما يقبل القسمة بالعرض وكذا الصورة
الواحدة بل الهيولى الواحدة فانها ايضا تقبل القسمة الوهمية بالعرض للمقدار نعم
تقبل الفكية بذاتها وليست هى مرادة والوحدة الغير ما اى وحدة واسطة العروض
مفعول مقدم لليس معدما كما فى زيد وعمرو فانهما واحد فى الانسان وكما فى الانسان والفرس
فانهما واحد فى الحيوان فالانسان واحد حقيقى وواسطة فى العروض لوحدة زيد وعمرو
وكذا الحيوان واحد حقيقى وواسطة فى العروض لوحدة الانسان والفرس فالوحدة
للانسان مثلا وصف له بحاله ولزيد وعمرو وصف لهما بحال متعلقهما وكذا فى
ساير الاقسام الوحدة الغير الحقيقية وهى تجانسهما ثم تشابه تناسب توازى ان تساوى
وحد الشيئان جنسا ناظرا الى التجانس ونوعا ناظرا الى التماثل وقس عليهما كما وكيفا
ونسبة ووضعا فالكف والقشر تشابه وواحد بالنوع كزيد وعمرو وعنى الواحد النوعى
كالانسان فى مثله التميز ايضا مجى فلا ينبغى ان يختلط عليك الامر فالواحد بالجنس
كالانسان والفرس غير الواحد الجنسى كالحيوان والواحد بالعرض غير العرضى غرر
فى الحمل مهدنا اولا ان الهوهوية التى هى اتحاد ما وهى مقسم للحمل من العوارض
الذاتية للوحدة فهى من متعلقات الوحدة والغيرية التى هى مقسم للتقابل وللتخالف
وللتماثل بوجه بان يقال الغيران اما متقابلان او متخالفان او متماثلان من العوارض
الذاتية للكثرة ومن متعلقاتها فقلنا بكثرة تعلقت غيرية كذاك بالوحدة تعلقت

هو هوية هذه اى الهوهوية في الحمل ان قلت الهوهوية اتحاد ما فيشمل التجانس والتماثل
وغيرهما من انحاء الواحد الغير الحقيقي فلم خصصها بالحمل قلت اولا التعارف قد خصص
الحمل بالاتحاد في الوجود والا مفهوما وللهوهوية في النظم ايضا اطلقت جهتي الوحدة
والتكثر وثانيا نقول ه لو اتبعنا المشهور فالهوهوية هنا ليست بمعناها الاعم
وثبت اى ذي الحمل اعتبر جهتي الوحدة والتكثر تقسيم لحمل بالذاتي الاولي وصف مفهوم
اتحاد مفهوم عرفا اى مفاده ان الموضوع نفس مفهوم المحمول ذاتا وماهية لا وجودا فقط كما
في الحمل الشايع ولكن تعدادان يلحظ نحو من التغاير كتغاير الاجمال والتفصيل في حمل الحد
على المحدود وكملاحظة الشيء بحيث يمكن ان يكون غيره في ذاته اى يمكن ان يسلب عن نفسه
وملاحظته لا كذالك بل كما هو هو كقولهم في مبحث الماهية الانسان من حيث هو انسان
انسان لا غير وفي مبحث الجعل ما جعل المشمش مشمشا بل جعل موجودا فان المشمش مشمش
في ذاته اذ ثبوت الشيء لنفسه ضروري وسلبه عن نفسه محال كما قلنا فكل مفهوم وان
ليس وجد ولا يعتبر وجوده فلنفسه مفعول مقدم ما بالاولى من الحمل ما نافية فقد فما
سمي ذاتيا اذ لا يجري الا في الذاتيات واوليا لكونه اولي الصدق او الكذب وبالصناعي
الشايع الحمل صفا وباتحاد في الوجود عرفا الفعلان مؤكدان بالنون الخفيفة فمعنا
هذا الحمل هو ان الموضوع والمحمول متحدان في مقام الوجود مثل الضاحك كاتب فانهما
وجودا واحد واما مفهوما وذاتا فاثنان احدهما من الاخر ووجه التسمية ظاهر تقسيم
اخر وبالمواطاة والاشتقاق فعلى حذف المضاف اليه فيه اى انطق وذلك اى حمل المواطاة
هو الهو هو سمه وذا اى حمل الاشتقاق ذو هو سمه اى علامته تقسيم اخر ثبتيه
بالبعض

بالبعض على طريقة الحذف والايصال وغيرها ومركبة ولبسيطة هلية اى قضية
هي مطلب هل متشعبة وتقدير البيتان الهلية متشعبة الى هلية بتية وغير بتية
والى هلية لبسيطة ومركبة اعلم ان القضية مشتملة على عقدين عقد الوضع وعقد
الحمل فاذا قلت كل انسان ضاحك كان معناه كل شيء صدق عليه الانسان صدق عليه
الضاحك فاذا كان لموضوعها افراد محققة يصدق عليه عنوان الموضوع كانت
بتية واذا كان موضوعها تقديرية غير محققة كانت تقديرية وغير بتية
مثل كل معدوم مطلقا لا يخبر عنه كل شريك الباري ممتنع وكل اجتماع النقيضين
محال فامثال هذه القضايا في قوة شرطية عند محققة الطرفين فلا وضع مقدم
فيها اى كلها لو تقرر وصدق عليه المعدوم المطلق ونظايره كان كذا ولكن
لم يصدق انه تحقق جزئيات وصدقت عليها هذه العنوانات والهلية
البسيطة ما يجاب به عن السؤال الهل البسيط من وجود شيء والهلية المركبة
ما يجاب به عن السؤال الهل المركب عن حالاته وفي لبسيطة من الهلية لا يجري
قاعدة الفرعية بان نقول في البسيطة ايضا ثبوت شيء هو الوجود لشيء
هو الماهية فهو فرع ثبوت المثبت له اعني الماهية فننقل الكلام الى هذا الثبوت
فيكون فرع ثبوت اخر لها وهكذا فيلزم التسلسل وهذا اللزوم ان يكون
مفاد البسيطة ثبوت شيء لشيء وليس كذالك لانها اى البسيطة ثبوت
قد يثبت لان الوجود للماهية ليس من العوارض الخارجية والماهية ليست امرا
متحققا بدون الوجود حتى يكون ثبوت شيء لشيء وهي اى القاعدة لكون الشيء

شيئا فلحوق لا لكون الشيء وهذا طريقة صدر المتالهين س ق في دفع هذا الاشكال

واما غيره فقد ضاق عليهم المجال ولم يجدوا مخلصا ورد بابدال باستلزام الظرف

نايب الفاعل والمبدل هو المحقق الدواني فقال ثبوت شيء لشيء مستلزم لثبوت

المثبت له على الثابت اي ولو بهذا الثبوت الثابت فالاستلزام غير مستدع لتقدم

ثبوت المثبت له على الثابت بخلاف الفرعية او خصصت بما عدا البسيطة عقلية

الاحكام من اضافة الصفة الى الموصوف مع ان الاحكام العقلية لا تخصص والمخصص

هو الامام واما القول المنصور فهو تخصص وقيل القائل هو السيد المدقق مبدأ

اي مبدأ اشتقاق الموجود ولو ذهنا فقط اي ليس للوجود فرد خارجي ولا ذهني

متى يقوم بالماهية ولو قياما ذهنيا ويكون من باب ثبوت شيء لشيء بل منا

مع القول ٣

موجودية الشيء ان مفهوم موجود مع الشيء اي الماهية اتحد فهذا القول باصالة

الوجود في شقاق فنحن نقول الماهية متحدة مع نحو من الوجود الحقيقي وهو يقول متحدة

مع المفهوم لا مفهوم المبدأ اذ لا فرد ذهني ايضا له بل مع مفهوم الموجود وكما

الماهية نحن لما لم يكن لها ما يحاذيها بذاتها كانت متحدة مع الوجود ولو كان شيء يحاذ

لم تكن متحدة بل منضمة الى الوجود فاتحادها من لا متحصليتها بذاتها يقول هو لما

لم يكن للوجود فرد لا خارجا ولا ذهنا فلا حيثية تقييدية خارجية ولا ذهنية

في الماهية بل مناط الموجودية اتحاد الماهية مع مفهوم الوجود لكن ابن البيضا

من الحرباء غروب في التقابل واقسامه قد كان من غريزة تقابل كما اشرنا اليه سابقا

عرفه اصحابنا الافاضل بمنع جمع في محل فذلك من جهة في زمن تو هلت هذا العقل

صفة الثلثة

صفة للثلثة اي في محل واحد من جهة واحدة في زمان واحد فبقيد وحدة المحل يخرج مثل تقابل السواد

والبياض المجتمعين في الوجود في محلين وبقيد وحدة الجهة دخل مثل تقابل الابوة والبنوة

المجتمعين في واحد من جهتين وبقيد وحدة الزمان دخل تقابل المجتمعين في زمانين و

جمع عوض عن المضاف اليه اي الغيرين لان التقابل نوع من الغيرية فخرج التماثل من التعريف

لان التماثل وان كان بوجه من الغيرية لكن جهة الاتحاد والهوهوية عليه اغلب او نقول تنكير

جمع للنوعية اي التقابل امتناع نوع اجتماع في المتخالفين وذلك النوع اجتماع متغايرين في

الماهية اذ التقابل الوجودي ان اشارة الى وجه الحصر المشهور انهما اما وجوديان واما احدهما

وجودي والاخر عدمي الى اخرها قالوا ان عقلا معا فهما متضايفان ودونه اي ان كان المتقابلان

وجوديين ولم يكن احدهما معقولا بالقياس الى الاخر فهما ضدان بالتحقيق صفا اي صف

الضدين بالحقيقيين مع غاية البعد بينهما كالسواد والبياض ولا معها اي لا مع غاية البعد

اصفا اي اتت بالضدين لشهرة وقل ضد مشهوري كاحمر واقتم حيث ليس بينهما غاية الخلاف

هذا كله اذا كانا معا وجوديين وان تقابل الوجودي العدمي فا اي تقابل اعتبرت فيه قابلية

في موضوعه لما انتفى تقابله وقنية وفي كتب الحكمة كثيرا ما يعبر عن العدم والملكة بالعدم والقنية

وهي بضم القاف وكثرها اصل المال وما يقتنى ثم اشرنا الى قسمي العدم والملكة بقولنا فان

قبولا اعتبرت مرسلا اي مطلقا في الوقت اي سواء كانت قابلية موضوع العدم للملكة في الوقت

كعدم اللحية في الكوسج اولا في الوقت نوعا اي وسواء كانت القابلية نوعا ومثالا هذين

القسمين ما في النظم او جنسا علا كعمى العقرب كان تقابل العدم والملكة حقيقيا فالحقيقي

اي تقابل العدم والملكة ددة وبحوها من اعدام في غير الوقت وكعمى الاكمه وغيره مما

فابليته بحسب النوع لا بحسب الشخص وان قبول مض بالشخص ولا يعتبر النوع والجنس وما في الوقت
ولا يعتبر قبول في غير الوقت فتقابل العدم والملكة المشهور وقد كان انتهى ثم ذكرنا وجه
تسميته بالمشهوري فانه المعروف عند الناس لا المعنى الاول فانه شيء يعرفه الخواص و
التعميم عنهم وهو اصطلاح قاطيغورياس يعني ان المنطقيين في بحث المقولات العشر
اصطلحوا عليه تسهيلا للمتعلمين وما اي تقابل وجودي وعدمي القبول فيه للتعبير
فهو بالسلب والايجاب عنهم اشتهر العرفية السابعة في العلة غرر في التعريف
والتقسيم ان الذي الشيء اليه افتقر مطلقا صدورا وقواما تاما او ناقصا فعله و
الشيء المفتقر اليه معلولا يرى فيه الضمير عايد الى الموصول ناقص ومنه ما استقل
ومنه خارج ومنه ما دخل وقد اشرنا اليه بقولنا فالعنصري الصوري اما على سبيل
التعداد بحذف العاطف وكذا فيما بعد ونظاير كثيرة للقوام كما يطلق عليهما
علل القوام وللوجود الفاعلي التمامي وما لاجله الوجود حاصل فغاية وما به اي بسببه
الوجود حاصل ففاعل ثم للفاعل اقساما وهي بالطبع او بالقسر كالمنزاوية وفي ترتيبه
للتنويع او بالقصد او بالجبر بالتسخير فادع ما دعوا او بالتجلي ثم بالعناية او بالرضا
فادر اولي الدراية ثم اشرنا الى وجه ضبط ليستنبط منه تعاريفها ملخصه ان الفاعل
اما ان يكون له علم بفعله اولا والثاني اما ان يلايم طبعه فهو الفاعل بالطبع
اولا فهو الفاعل بالقسر والاول اما ان لا يكون فعله بارادته فهو الفاعل بالجبر
او يكون فاما ان يكون علمه بفعله مع فعله بل عينه ويكون علمه بذاته وهو علمه
السابق بفعله اجمالا لا غير فهو الفاعل بالرضا اولا بل يكون علمه بفعله سابقا

فاما يقولون

فاما يقولون علمه بالداعي الزايد فهو الفاعل بالقصد اولا يكون بل نفس العلم فعليا منشأ للمعلول
فاما ان يكون ذلك العلم بالفعل ابدا على ذاته فهو الفاعل بالعناية اولا يكون بان يكون عين علمه بذاته
الذي هو عين ذاته وذلك هو العلم الاجمالي بالفعل في عين الكشف التفصيلي فهو الفاعل
بالتجلي ويقال له العناية بالمعنى الاعم بقولنا اذ الفاعل اما مع علم بفعله او بلا علم معه وهو
اي الفاعل بلا علم اما الطبعه لا يم فعله او لا يلايم فعله لطبعه فذان الاولان اي بالطبع
وبالقسر والفاعل العالم بفعله ان وجود الافعال لها متعلق العلم فذاك بالفاعل بالرضا
فقصد وان وجود الفعل علما للفاعل به ما وجد ولا كفى العلم بذات الفاعل عن علمه بفعله
سابقا كما كان كافيا في الفاعل بالرضا فهذا مطوي هناك بقرينة المقابلة بل علم المعلول
قبل العمل فالقصد اي فاعل بالقصد اختصرنا اذ القصد معلوم ولكن ان يقرن العالم
او علمه او فعله بداع زايد مع ان يكون الفاعل العالم السابق العلم المقارن للداعي
الزايد مصاحب رادة ودونها وان لم يكن فعل الفاعل العالم بارادته الجبر وقع اي فاعل
بالجبر بلا اقتران العلم بالداعي اي مع الداعي فان قد زيد على ذاته علمه السابق بفعله
تفصيلا وحالكونه علما فعليا منشأ لوجود المعلوم فالفاعل عناية فتي وحقيق وان يكن
علمه السابق بالفعل التفصيلي الفعلي لذات الفاعل فسم تجليا اي الفاعل فاعل بالتجلي علمه
من اضافة المصدر الى المفعول اي في العلم بذاته انطوا العقول التفصيلية في العقل
البسيط الاجمالي وهو العلم الاجمالي هنا في عين الكشف التفصيلي لا كما في الفاعل بالرضا
لان العلم السابق بالفعل لم يكن تفصيليا بل العلم بالذات علم اجمالي بالفعل سابق
عليه واما العلم التفصيلي بالفعل فعين الفعل ولا كما في الفاعل بالعناية بالمعنى الاخص

ازكزنج

عينا ١٢
العلم بفعل اي بفعله طويا اي علمه
السابق التفصيلي بفعله منطوي
علمه بذاته ٣٣٣

لان علم التفصيلي بالفعل ان كان سابقا عليه فذاك الا انه زايد على الذات او انه طبع
اذ انا زايدة مسخرا مبنى للمفعول للغرض فالفاعل لتسخير ايرى فالطبيعة المسخرة تحت النفس
مع كونها فاعلا بالطبع للجذب والدفع والاحالة ونحوها والنفس الفاعلة بالارادة والقصد
اذا لوحظتا من حيث ان هذه مسخرة بامر الله وتلك بامر النفس بل الكل بامر الله كانتا
فاعلين بالتسخير غرضى فى ان اللايق بجنابه تعالى اى اقسام الفاعل فى الاول تقدست
اسمائه السادس من اقسام الفاعل عند التعديد وهو الفاعل بالتجلى ذو دواية
من الصوفية او ذو سقاية للعقل بماء حيوة المعرفة قال فى القاموس روى الحديث
يروى رواية وترواه بمعنى وهى راوية للمبالغة والحبل فتله فارتوى وعلى اهله
ولهم اتاهم بالماء وعلى الرحل شده على البعير لئلا يسقط والقوم استقى لهم انتهى
والظاهر ان الرواية مصدر مشترك بين الكل من كلامه وهو اى الاول تعالى الذى المشا
فاعل بالعناية لانهم قائلون بالعلم السابق على الايجاد المنشأ له وهو الصور المرتسمة
التى هى على رايهم عوارض الذات المقدسة ولكنه تعالى عندهم اى الصور علمية عند المشاء
عوارضنا الالف للاطلاق فاعل بالرضا لان العلم بذلك الفعل اعنى الصور عينه
وعند الاشراقى لكل منه المشاء فعل من الموجودات الخارجية اذ الكل عنده
عنده هذه او لكل منها ومن الصور العلمية القائمة بذواتها اعنى المثل النورية
وكونها عوارض مشاركة لقول خصمهم او تسميته باسم لازمها الانتزاعى
اعنى العلم المصدرى فاعل بالرضا هذا متعلق بالطرفين على التنازع ومتكلم
كالمعتزلى بداع متعلق بكلمة قال زيد فقال الفعل الله حيث انه معلل بالاغراض الزايدة

على رايه

على رايه قصدا قد قصد اى هو تعالى عنده فاعل بالقصد غرضى فى ان جميع
اصناف الفاعل الثمانية متحققة فى النفس الانسانية وبالرضا او بالتجلى اذ
توقيتيه نظرا ما مبنى للفاعل او للمفعول ويستعمل النفس بهذا متعلق
بالفعلين على التنازع وكذا القوى على احد الوجهين تنشئ النفس الصور
الجزئية العلمية اما كون النفس فاعلا بالرضا بالنسبة الى الصور فقط وبالنسبة
الى القوى فلان علمها لو لم يكن نفس وجودها كان صورها فصورها
اما فى النفس فكانت كلية وهى فعلتها واستعملتها جزئية واما فى ذواتها
فانتقاش صورها فيها استعمال لا بد من العلم به وما به الاستعمال فينتقل اليه
الكلام وهكذا وايضا كيف تكون عالمة بذواتها وهى جسمانية وجودها للمادة
واما فى الات ذى اخر ولا اله اخرى مع انه ينقل الكلام اليها واما كونها فاعلا
بالتجلى فلانها لما كانت بسيطة جامعة لجميع شئونها وقواها فتعلم من ذاتها
جميعها بوجود واحد بسيط علما متقدما على وجودها المتكثرة وعلى علمها بها
بعين وجودها الفعلية وان لم يكن لها العلم بذلك العلم وتتوهم لسقطة
حال الكون المتوهم على جذع مال عناية سقوطه فعلا بالبناء للمفعول فان هذا العلم
التوهمى بمجرده ومحض تخيل السقوط بلا روية وتصديق بغاية منشاء للفعل الذى
هو السقوط وبالقصد الالهى كالمشى فعل الكاف هنا وفيما بعد اسمية لعلم حادث
للنفس مع ما عليها اى على النفس زيد من بواعث واغراض وبالطبع كالصحة
فعلها النفس فى مرتبة القوى الطبيعية فاعل بالطبع لكونها متصفة بصفاتها

ايضا كالصفات الروحانيين في مرتبة اعلى فيضد وافعال الجذب والامساك والهضم
وغيرها منها على مجرى الطبيعي وبالقسر العلل فعلت فافادة الحرارة الغريبة الحاسية
مثلا فعل النفس في مقام نازل كافادة الحرارة الغريزية فيه كما ان الحركة الصعودية
من الطبيعية المقسورة والنزولية من الطبيعة المخلاة وبالجبر من نفس خيرة شر
كلطمة اليتيم حصل في النفس مع علوها لما دنت حيث انها اية التوحيد متعلمة بالاسماء
الحق نعم التنزيهية والتشبيهية لا يند من حيطة حكايتها ومظهريتها شيء من
الاسماء فهي عالية في دنوها ودانية في علوها كل بحسبها في الاصل المحفوظ في القوى
وعمود جميع المراتب لنسبتها الى الكل لنسبة الحركة التوسطية الى القطعية لاجرم
باعرها كل القوى قد سخرت فكانت القوى بالنسبة الى قاهرية النفس عليها
فاعلات بالتسخير تنبيه يتبين به اصطلاح الالهيين بما هم الهيون في اطلاق الفاعل
عن اصطلاح الطبيعيين فيه معطى الوجود باخراج الشيء عن الليس الى الايس
مهية ووجودا ومادة وصورة في العلم الالهي فاعل ولكن معطى التحرك الحكيم الطبيعي
قائل بانه فاعل فهم يطلقون الفاعل على الذي لم يوجد مادة الشيء ولا صورته
بل انما حرك مادة موجودة من حال الى حال والالهيون كثيرا ما يطلقون الفاعل
مثلا على هذا كما يقولون النجار فاعل للسرير والنار للاحراق لكن لا بما هم الهيون
واشير اليه في الكتاب الالهي بقوله افرايتم ما تمنون ءانتم تخلقونه ام نحن الخالقون
الى اخر الايات الثلث غرر في البحث عن الغاية وكل شيء في فعله غاية مفعول فقد
مستنبع حتى فواعل هي الطبايع فاذا كانت للطبايع وهي عديمة الشعور غايات كما سنشير

افرايتم ما تزرعون ءانتم تزرعونه ام نحن الزارعون

الم

فكيف لا يكون لمبادي عالية والشعور عين ذاتها مهية او وجودا والقسر لا يكون
دائما كما لم يك بالاكثر فليحسبا وليرتفعا اذ مقتضى الحكمة الالهية والعناية الربانية العناية مبدا
كما سياتي في مبحث العلم انه هي العلم الفعلي بالنظام الاحسن وقد يطلق على الاحكام والاتقان
في الفعل بحيث يترتب عليه مصالح شتى كما يقولون عناية نعم في خلق الشيء الفلاني
كذا وهي بهذا المعنى من شعب القدرة كما انها بالمعنى الاول من اعلى مراتب العلم ولما كانت
الحكمة ايضا تطلق على المعنى الثاني فالعناية هنا بالمعنى الاول ايصال كل ممكن لغاية وقدر الدائم والاكثر من القسر
منافي مقتضى هاتين والغاية علة فاعل اي من حيث هو فاعل بمهيتها ولكن معلولة
له بانيتها وهذا كما يقال ايضا العلة الغائية مقدمة على الفعل ذهنا ومؤخرة عنه
عينا غرر في دفع شكوك من الغاية فان العبث والجزاف والطبايع والاتفاقات
يظن انها بلا غايات فقلنا يليق ان نذب اي ندفع عن ام العبث دون غاية يظن
حلت ثم شرعنا في تمهيد مقدمات اولا ودفع الشك ثانيا بقولنا فغاية فيما اليه الحركة
وما لاجله غدت مشتركة فتستعمل بالمعنيين ففاعل كل حركة ومبدها كما انه تفعل
ومبادي قريب واقرب وبعيد ولكل منها حيث تحقق غاية فغاية المحركة العاملة
المباشرة للتحريك وليهما اي ما اليه الحركة وربما هذا يجيء اعني ما اليه الحركة محركة شوقية معول غير
غني فاتحد الغايتان كما من حرنجين سا ما من الاول تردى تضجر من موضع فتخيل صورة
موضع اخر فتشتاق اليه فتتحرك نحوه وينتهي حركتك اليه فنفس ما اليه الحركة غاية الشوقية
ايضا وربما غايتها لا تتحد بغاية الشوقية كما اذا تصورت مكانا وتحركت نحوه لتلقى فيه
صديقا وحح فغاية القوة في العضلة مثل غاية الطبايع ذو اما حاصلة فتلك القوة كانها

طبيعة جمادية والطبيعة كلها قوة متحركة حيوانية فكما ان المتوقع من تحريك الطبيعة حاملها
ليس الا الايصال الى ما اليه الحركة لا الاشياء الاخر من اغراض ذوي الشعور وكذا المتوقع
من القوة المنبثة في العضلات ليس الا الايصال الى ما اليه الحركة واما ما يتبع من اغراض
كلقاء صديق فهو من اغراض الشوقية فلهذه القوة وللطبايع غايات شوقية غاياتها
مفعول مقدم ان لم تجد لها مقيسا اي مقيسا الى الشوقية وهو حال من الباطل فعله
الباطل عد يعني اذا حركت الشوقية نحو غاية ولم يصادفها سمي فعله باطلا بالنسبة
اليها لا بالنسبة الى العامل لانها صادفت غايتها وكونه باطلا بحسب الاصطلاح اي
مقطوعا عن الغاية حيث قطع طريق وصوله الى الغاية لا انه لا غاية له اذ فرق بين كون
الشيء لا غاية له وبين كونه بحيث يضرب بينه وبين غايته سد وحاجز كان قوة الشجرة
يصدها الايصال الى الثمرة فاذا ضربها البرد سمي ذلك قسرا لان عالم الكون والفساد
دار لهذه القواطع للطرق من لوازمه لا ان الشجرة خلقت بلا غاية ذو الغايتين
شروع في بيان الفرق بين العبث والجزاف والعادة والقصد الضروري في الاصطلاح
بان الفعل الذي كان ذا غايتين لمبدئيه القريب والاقرب لا بان يكون باطلا بالنسبة
الى الشوقية مبدءا اخر كان قدم عليه بعيدا كان له تخيل وحده احال لا مع الفكر والا
صفة ذو الغايتين اسم كان
كان فعلا محكما يعني بغاية فكرية بلا شبهة فهو العبث ان غاية لذلك الفعل ما هو للتحرك
جزء ذا الغايتين اسم لكان محذوفا
لهاية يعني يعتبر في العبث امران احدهما ان المبدء البعيد له يكون هو التخيل فقط بلا
فكر وفي هذا الامر يشاركه اخواته والاخران يتطابق الشوقية والعاملة في الغاية بمعنى ما
عند جزاف وعادة
اليه الحركة وبهذا يفرق عنها كما قلنا ان ليس منتهى الحركة غاية لهما بل لكل منهما غاية على حدة
اي ليس

فالتخيل

فالتخيل اما وحده المبدء البعيد او مع طبع يكون مبدءا او مع مزاج او مع خلق فلو كان مع
الخلق فعادي وفي اولها اي اول الشقوق وهو ان يكون المبدء البعيد هو التخيل وحده يسمى
الفعل بالجزاف كاللعب الكاف اسمية بالتحية عادي وما يبقى وهو ان يكون المبدء البعيد
هو التخيل مع طبع او مزاج فبالقصد الضروري سماه موكدا النون الخفيفة وهذه التي
بعد العبث مشتركة في عدم تطابق الشوقية والعاملة في الغاية بمعنى منتهى الحركة بل هذا
يكون غاية للعاملة وللشوقية شيء اخر لحركة المريض مثال المبدئية التخيل مع المزاج
وحركة التنفس مثال المبدئية التخيل مع الطبع اذا علمت هذا فاعلم ان كل المبادي
الثلثة في الجميع اي جميع الصور تكتسي غايتها اما غاية العاملة فمنتهى الحركة على كل حال
واما غاية الشوقية والتخيل فاللذيذ الخيالي والخير الحيواني فان كل فعل نفساني فللشوقي ما
وتخيل ما الا ان ذلك التخيل ربما كان غير ثابت بل سريع البطلان او كان ثابتا لكن
لم يشعر به لان التخيل غير الشعور بالتخيل لكن حيث ما ثبت مبدء فكر الاضافة بيانية
غاية كذا صفة غاية اي غاية فكرية انتفت والفعل لا يجب ان يكون له غاية بالقياس
مبدء
الى ما ليس مبدء له فلعب الطفل انما يسمى لعبا ولهوا بالنسبة الى المبدء الفكري الذي
هو منتف فيه واما بالنسبة الى المبادي الموجودة فيه فلا فظهر ان الامور المذكورة
كلها مغياة بغايات قال الشيخ في الهيات الشفا انبعاث هذا الشوق علته ما اما تجدد امر
او ضجر عن هيئة وارادة انتقال الى هيئة اخرى واما حرص من القوى المحركة والمحسة
على ان يتجدد لها فعل تحريك او احساس والعادة لذيذة والانتقال من المملول لذيذ
والحرص على الفعل الجديد لذيذ اعني بحسب القوة الحيوانية والتخيلية واللذة هي الخير الحسي

والحيوانى والتخيلى بالحقيقة وهى الظنونة بحسب الخير الانسانى فاذا كان المبدأ تخيليا حيوانيا
فيكون خيره لا محالة تخيليا حيوانيا فليس اذن هذا الفعل خاليا عن خير بحسبه وان لم يكن خيرا
حقيقيا اى بحسب العقل انتهى واما فى بطلان الاتفاق فقد قلنا وليس فى الوجود الشئ الاتفاقى
اذ كلما يحدث فهو اتفاقى وما يرتفع طولا لعلل اى الى علل اليها وجوده وجب لانتهاء سلسلة
العلل الى واجب الوجود فيقول الاتفاق جاهل السبب وجاهل ارتقاء ذلك الشئ الى واجب
الوجود وايضا نقول بالنظر الى نوع ما يؤدى الى ذلك الامر المسمى بالاتفاق كنوع حفر البئر
بالنسبة الى العثور على الكنز واما بالنظر الى شخص الحفر فان الشئ ما لم يتشخص لم يوجد وما لم
يوجد لم يوجد فكلا فالاتفاق كالامكان وهو بالنظر الى ذات الممكن وتحليل الذهن
اياه الى مهية ووجود مضافا اليها واما بالنظر الى نفس الوجود والى ايجاب العلة فكل
ممكن محفوف بالضرورتين موتا خير لعدا طبيعيا عدا اختراميا فليس صفة اخترامى الى
كلية النظامى والاسباب المؤدية الى الوجوب فغايته وما اليه حركته هى هذا المطلوب
كل شئ لم يطلب من صاحبه نعم الاخترام وقطع الطريق وعدم الوصول الى الغاية ونحوها
مبدأ اى شعور الاخترام وقطع الطريق بالنسبة الى الغاية التى للانسان الكامل وهو النفس
بالقياس الى سير الانسان الكامل الذى خلق لله وخلق الاشياء لاجله والنظر الى ذاته لا غير
غايته فاذا قيل النباتات والحيوانات او الطفل المتوفى من الانسان لم يبلغوا الى الغاية
وان تحللوا فانما قصد الغاية الثانية لا الاولى وهذا الترقب ايضا بالنظر الى النوع والى الموا
لاتحادها بالصور وانت ان كنت ذا قلب متوقد وعلمت دوام فيضه وعدم نفاد كلماته
وان كلمته التامة باب الابواب وان الله تعالى لم يخلق الممكن هباء وعبادريتان كل ممكن
لابد من العكوف على بابه ما ليس موزونا البعض من الاشخاص من نغم بالقياس الى السليقة
جمع نغمة
الحسبة

[Margin note: الكل وصول القصى بما الى غايته الاما ... الى الانسان لا يلزم الاخترام]

الحسبية ففى نظام الكل كل منتظم اشارة الى ما ذكرنا من الغاية الاولى عز فى العلة
الصورية وما به الشئ بالفعلية صورية ولما لم نعرف الصورة والمادة فى اول الفريدة
عرفناها ههنا فقلنا اى ما به تحقق شيئيته بالفعلية صورية للكل وفاعل وصورة المحل
يعنى ان للصورة اعتبارين فباعتبار انها جزء المركب منها ومن المادة علة صورية
للمركب وباعتبار انها تقوم المحل اعنى المادة علة فاعلية وصورة للمحل وهكذا فى المادة
ويعلم من هنا حالها تقال اى الصورة لمعانى ذكرنا خمسة منها الجسمية اى الصورة
الجسمية والصورة النوعية والشكل والهيئة مط والصورة العلمية قال الشيخ
فى الهيات الشفا واما الصورة فنقول قد يقال صورة لكل معنى بالفعل يصلح ان يعقل
حتى يكون الجواهر المفارقة صورا بهذا المعنى وقد يقال صورة لكل هيئة وفعل
يكون فى قابل وحدانى او بالتركيب حتى تكون الحركات والاعراض صورا ويقال صورة
لما يتقوم به المادة بالفعل فلا يكون ح الجواهر العقلية والاعراض صورا ويقال
صورة لما يكمل به المادة وان لم تكن متقومة بها بالفعل مثل الصحة وما يتحرك اليها
بالطبع ويقال صورة خاصة لما يحدث فى المواد بالصناعة من الاشكال وغيرها ويقال
صورة لنوع الشئ ولجنسه ولفصله ولجميع ذلك ويكون كلية الكل صورة فى الاجزاء
ايضا انتهى ثم عز فى العلة المادية حامل قوة لشئ عنصره ومادته بالمعنى الاعم ههنا
حتى ليشمل موضوع العرض ومتعلق النفس بوجه شروع فى تقسيم المادة بان العنصر اما
ان يكون عنصرا للشئ بوحدة او لاجل ضم ما يغايره وكل واحد منهما اما مع التغير
ذاتا او صفة والتغير اما يكون زيادة اى بحسب الزيادة او نقصانا اى بحسب النقصان او لا

مع التغير باقسامه فاقتفه فالواحد بلا تغير كاللوح للكتابة ومع التغير في ذاته زيادة جوهرية
كالمني للحيوان حيث يزيد عليه كمالات جوهرية حتى يبلغ الى درجة الحيوان وان كان مع
استلاخات صورية ايضا ونقصانا جوهريا كالخشب للسرير فانه ينقص بالنحت ومع التغير في
صفته زيادة كالشمعة للصنم والصبي للرجل حيث يتغير العضو فيهما في حاله العروض الحركة له
في اين او كم وغير ذلك ومع التغير نقصانا في صفته مثل الابيض للاسود حيث يفقد منه
صفة البياض والذي بالانضمام بلا تغير مثل الخشب والحجارة للبيت ومن هذا القبيل الاحاد
للعدد والمقدمات للصورة القياس ومع التغير كالادوية للمعجون فانها تستحيل حتى
تصير معجونا كذا في الشفا والنصر اما واحد ما اي صورة طبعه وحل فيه اي يكون الشئ
عنصر الشئ واحد كهيولى كل فلك بناء على اختلافها بالنوع فهي لا يقبل الا صورة افلاكها
خاصة او جملة مع منتهى كالعصير للخمر والخل والدبس وغير ذلك او جملة لا معه اي لا مع منتهى
كالهيولى الاولى للكل عن هنا احكام مشتركة بين العلل الاربع بسيطة مفعول مقدم لقولنا
ذكروا وما بعده معطوفات عليه ومال التركيب وتذكير الضمير هنا وفيما بعده مراعات
للفظ ما فالفاعل البسيط كالمبدء الاول والمركب كعدة رجال يحركون شيئا والمادة البسيطة
كالهيولى والمركبة كالعقاقير للترياق والصورة البسيطة كصورة الماء والمركبة كصورة
البستان والغاية البسيطة كالشبع للاكل والمركبة كالتجمل وقتل القمل للبس الحرير او هما
هو البعيد والقريب والامثلة واضحة عمة او خصة والفاعل العام ما ينفعل عنه كثير
كالنار المحرقة للاشياء والخاص ما ينفعل عنه واحد وقس عليه المادة والصورة العامة
كصورة الكرسي مطلقا والخاصة كصورة هذا الكرسي والغاية العامة كاسهال الصفراء لشرب

السكنجبين ولشرب البنفسج والخاصة كلقاء زيد صديقه الخاص او كلية وما هو الجزئي
فالفاعل الكلي ما يكون غير موازن لما بازائه من المعلول بل اعم كالطبيب لهذا العلاج والجزئي لهذا
الطبيب لهذا العلاج او كالطبيب للعلاج وقس عليه البواقي او ذاتية او عرض فالفاعل بالذات
هو الذي لذاته يكون مبدء للفعل والفاعل بالعرض مثل السقمونيا للتبريد مع كونه حارا
بالطبع فان فعله بالذات ازالة الصفراء واذا ازالت الصفراء حصلت البرودة فتضاف
اليه وذكروا للفاعل بالعرض اقساما وان شئت فارجع الى كتبهم والمادة بالذات ما يقبل
شيئا بذاته وبالعرض مثل ان يوخذ القابل مع ضد المقبول فيجعل مادة له مثل الماء
للهواء والنطفة للانسان فان الصورة المائية او النطفية ضد المقبول ولا بد ان يبطل
عن المادة والصورة بالذات كشكل الكرسي وما بالعرض كالسواد والبياض له والغاية
بالذات كالصحة للدواء وبالعرض اصنافه كثيرة مذكورة في كتبهم كما بالفعل او بالقوة
والامثلة واضحة العلة مطلقا ايه من الاربع كانت ذكروا عن في بعض احكام العلة
الجسمانية قد انتهى تاثيرات مدة اي علة صاحبة مادة في مدة اي زمان
وعدة اي عدد التاثير وشدة اي شدة التاثير وليست ايضا اي كما ان العلة الجسمانية
والقوى الجسمانية متناهية التاثير كذا ليست اثرت الا بان منفعل اي منفعلها
منها بوضع خاص اقترن فالقوة النارية لا تؤثر في ماء القدر اينما وقعت بل اذا حصل
بينهما وضع خاص ومحاذات خاصة والشمس لا تضئ الارض كيفما تحققت بل بمقابلة
خاصة وما في حكمها ولم نشر الى دليل المسئلتين مع طول ذيله في الاولى اذ بمقتضى ثبوت الحركة
الجوهرية في القوى والطبايع كل قوة تنحل الى قوى كل واحدة منها محفوفة بالعدمين

محدودة ذاتا واثرا واشتراط الوضع ايضا سهل النيل بعد تصور ان احتياج القوة الى المادة

فى الوجود يستلزم اليها احتياجها القوة الى المادة فى الوجود يستلزم فى الايجاد لتفرع

الايجاد على الوجود والاحتياج الى المادة فى الايجاد ليحصل بها القوة وضع مع منفعلها

والا لم تكن محتاجة الى المادة فى الايجاد فلم تكن محتاجة اليها فى الوجود لان الغنى فى الفعل

غنى فى الذات فلزم كونها مفارقة وقد فرضناها ذات المادة هف فنفس تصور ان القوة

جسمانية ذات مادة ادتنا الى المطلوب ومنها احكام مشتركة بين العلة والمعلول منها

ان شرايط مفعول مقدم التاثير ما يجمع لان كلية ما شرطية يجب معلوله فلا يجوز تخلف

المعلول عن العلة التامة وهذا واضح بعد تصور العلة التامة فلذا لم نشر الى دليله نعم

المعد فقد يقع التخلف اعرف تصب ومنها ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وان

الواحد لا يصدر الا عن الواحد مصدر ذلك ليس مصدر الذا معنى اى ذاتا فان كل

علة لابد ان يكون لها خصوصية بحسبها يصدر عنها المعلول المعين كما ان للنار خصوصية

بالنسبة الى الحرارة وهى الصورة النوعية النارية وللماء خصوصية بالنسبة الى البرودة

فذلك وذا فيما نحن فيه كالنور والظلمة كل يقتضى خصوصية فى العلة يناسب صدوره

واذا تحقق فى بسيط وصدق عليه هذا انا المفهوم ان اعنى مصدر ذاك ومصدر ذا

فكل اقتضى فى ذلك البسيط ما يحذا اى الخصوصية الخاصة فيتركب البسيط واذا احكمت

هذا البيان فلا يحتاج الى البيانات الطويلة الذيل ونقدر ان ندفع الشبهات الفخرية

التى فى هذا المقام ثم ان لذلك الكلام اعنى قولهم الواحد لا يصدر عنه الا الواحد لطفا لو تفطن

الجمهور به لم يسلوا عن اغماد اوهامهم سيوف الاعتراضات عليهم منها انه يلزم من هذه

القاعدة

القاعدة التفويض اذ من جزئياته ان الواحد الحقيقى اوجد العقل فحسب وفوض على زعمهم

امر الايجاد اليه ولكن ان هذا الافك افتروه عليهم بل مغزى مرادهم ليس الا ما اشار

اليه بقوله وما امرنا الا واحدة وذلك الامر هو الوجود المنبسط الذى لا يتكثر الا

بتكثر الموضوعات ومعلوم انه كلمة محتوية على كل الكلمات وصدوره صدور كل

الوجودات ولو كان المراد العقل فالعقل ايضا مشتمل على كل العقول بل كل الفعليات

ولذا انا لو انى التحقيق لا مؤثر فى الوجود الا الله ولكن فى مقام بيان صدور الوجودات

عنه بالترتيب والنظام لم يهملوا اعتبار السنخية وبينوا ان اول صادر من الواحد

بالوحدة الحقة الحقيقية لابد ان يكون واحد بالوحدة الحقة ولكن ظلية لا الواحد

بالوحدة العددية المحدودة فاتحد المعلول حيث اتحدت العلة كذلك فى وحدته

اى وحدة المعلول قد تبعت لعلة وكانت واحدة فلا يجوز توارد علتين مستقلتين

لمعلول واحد شخصى اجتماعا وتبادلا بل تعاقبا لما ذكرنا من اشتراط الخصوصية الخاصة

فى العلية فاذا كان المعلول المعين مستدعيا لخصوصية بعينها فى العلة المشترك

فى العلل فكانت واحدة ومنها قولنا بينهما تضايف وهو ظ ومنها انه تبطل ضرورة

دورا فى العلية والمعلولية فلا حاجة الى البرهان كذا تسلسل فى العلية والمعلولية

يبطله ما فى المطولات من الكتب العقلية من نحو دليل التطبيق هو انه لو وجدت

سلسلة غير متناهية تنقص من طرفها المتناهى شيئا فيحصل جملتان احديهما تبتدئ

من المفروض جزءا اخيرا والاخرى بما قبله ثم نطبق بينهما فان وقع بازاء كل جزء من التامة

جزء من الناقصة لزم تساوى الكل والجزء وان لم يقع فيكون جزء من التامة لا يكون بازائه

جزء من الناقصة فتنقطع الناقصة والتامة لا تزيد عليها الا بمتناه فيلزم تناهيها ايضا ضرورة

ان الزايد على المتناهي بالمتناهي متناه ومن دليل حيثيات وهو انه لو ترتب حيثيات

وامور غير متناهية فيما بين المعلول الاخير او الجزء الاخير او كل حيثية وبين حيثية اخرى

اية حيثية كانت من السلسلة متناه لكونه محصورا بين حاصرين فالكل ايضا متناه

وقالوا هذا حكم حدسي يحكم به العقل المتحدس وليس من قبيل حكمه على الكل بما حكم به

على كل واحد كان يق كل جزء من هذا الذراع بل من قبيل ان يق اذا كان ما بين

نقطة طرف المقدار المفروض واية نقطة تفرض فيه على الاستيعاب الشمولي لا يزيد على

الذراع واما قول صاحب الشوارق ره ما بين كذا وكذا دون الذراع فهذا المقدار

المفروض دون الذراع فالظ انه سهو فان المفروض انه ذراع فكيف يكون دونه

والسيد الداماد رس في القبسات لم يكتف بكونه الحكم حدسيا فقال فالقانون الضابط

ان الحكم المستوعب الشمولي لكل واحد واحد اذا صح على جميع تقادير الوجود لكل من الاحاد

مط منفردا كان عن غيره او ملحوظا على الاجتماع كان ينسحب ذلك على المجموع الجملي ايضا

من غير امتراء وان اختص بكل واحد واحد بشرط الانفراد فلا كان حكم الجملة غير حكم

الاحاد انتهى فالاول كالحكم بالامكان على كل ممكن والثاني كالحكم على كل انسان باشباع

رغيف اياه ومن دليل الوسط والطرف وهو الذي قرره الشيخ في الهيات الشفا

محصوله ان كلما هو معلول وعلة معا فهو وسط بين طرفين بالضرورة فلو تسلسلت

العلل الى غير النهاية لكانت السلسلة الغير المتناهية ايضا علة ومعلولا اما انها علة

فلانها علة للمعلول الاخير واما انها معلولة فلاحتياجها الى الاحاد وقد ثبت ان كلما

هومعه

هو معه وعلة فهو وسط فيكون السلسلة الغير المتناهية وسطا بلا طرف

وهو مح فلا بد ان ينتهي الى علة محضة ومن دليل ترتب وهو ان كل سلسلة

من علل ومعلولات مترتبة يقتضي ان يكون بحيث اذا فرض انتفاء واحد

منها استوجب انتفاء ما بعده فاذن كل سلسلة استوعبتها المعلولية

على الترتيب يجب ان يكون فيها علة اولى لولاها لانتفت جملة مراتب السلسلة

لان هذا خاصية المعلولية مستوعبة اياها ومن دليل تضايف وهو انه

لو تسلسلت العلل والمعلولات الى غير النهاية لزم زيادة عدد المعلول على عدد العلة

وهو بط ضرورة تكافؤ العلية والمعلولية بيان اللزوم ان كل علة في

السلسلة فهي معلولة على ما هو المفروض وليس كلما هو معلول فيها فهو علة

كالمعلول الاخير ومن دليل مسمى بالاسد الاخصر ذكره الفارابي وهو انه

اذا كان ما من واحد من احاد السلسلة الغير المتناهية الا وهو كالواحد

في انه ليس يوجد الا ويوجد اخر وراءه من قبل كانت الاحاد اللامتناهية باسرها

يصدق عليها انها لا تدخل في الوجود ما لم يكن شيء من ورائها موجودا من قبل

فاذن بديهة العقل تحكم بانه ما لم يوجد في تلك السلسلة شيء لم يوجد

شيء قبله لا يوجد شيء بعده وغيرها مما هو مذكور في المطولات فاعرفها

اي هذه المذكورات وغيرها المقصد الثاني في الجوهر والعرض

وفيه فرايد الفريدة الاولى في رسم الجوهر وذكر اقسامه الجوهر هو الماهية

المحصلة الا اعتبارية التي اذا وجدت في العين لا موضوع له وهذا كقولهم

الجوهر مهية اذا وجدت في الخارج كانت لا في الموضوع فجوهر كان محل جوهر
هو هيولى او جوهر حل به اى في جوهر فهو صورة اى من الصورتين الجسمية
والنوعية فالجمع منطق وجوهر ليس بذاك وبذا اى جوهر ليس محلا لجوهر
ولا حالا في جوهر ان منهما اى من الجوهرين الحال والمحل مركب فهو جسما
اخذا ودونه اى الجوهر ليس محلا لجوهر ولا حالا في جوهر وكان بدون
التركيب منهما فهو مفارق نفس اذا تعلق بصيغة المضارع جسما او الا اى
وان لم يتعلق بالجسم فهو عقل المفارق مرفوعا على القطع من النعتية كما في
قوله نعم ويل لكل همزة لمزة الذى جمع مالا وعدده ويمكن ان يتعلق بدونه
اى دونه هو المفارق ثم ان لاقسامه مباحث طويلة الذيل عقدنا لاكثرها
مزايد عليهن للعقل في الالهيات وللباقي في الطبيعيات الثانية في رسم
العرض وذكر اقسامه العرض ما اى يمكن كونه في نفسه هو الكون
في موضوعه لا نفسه اما كونه في نفسه فلا استقلال له مهية في العقل واما
كون هذا الكون عين الكون في الغير وكونه كونا رابطيا فبملاحظة حاله
في الخارج انه امر ناعت لم يكن بحيث يكون له استقلال ثم يطرء عليه الاضافة
الى الموضوع بل الاضافة عين وجوده وان لم يكن عين مهيته الا في مقولة
الاضافة ومع ذلك لم يكن وجود العرض من مقولة الاضافة اذ ليس كل
تعلق واضافة اضافة مقولية بل التعلق في الماهيات الاثرى ان كل وجود
عين التعلق بالمبدء وليس اضافة مقولية وللمبدء اضافة اشراقية على جميع

ما سواه

ما سواه وليست مقولة كم وكيف ووضع واين له وهو اسم آخر لمقولة الملك
فالجدة ومتى وفعل ومضاف وانفعال ثبتا هي اجناس القصوى لدى
المعلم فتكون تسعة وبالثلث اى بالمقولات الثلث وهي الكم والكيف والنسبة
وهي شاملة للسبعة التي جعل وسطو واتباعه كل واحد منها اجناسا عاليا
او بالاربع وهي هذه الثلثة والحركة تمنى الاقل لصاحب البصاير والثاني
للشيخ الاشراقي الثالثة في البحث عن اقسام العرض عرّف في الكم الكم ما بالذات
فخرج ما يقبل القسمة بالعرض قسمة وهمية فتبل فيه اى من الكم ما هو متصل
ومنه ما هو منفصل بذى صاحب اتصال ههنا وله معاني اخر في مواضع
اخر قد قصد اما اى كم فيه بعد قبول القسمة حد مشترك بدا والحد المشترك
ما يكون نسبته الى الجزئين نسبة واحدة بمعنى انها ان اعتبر بداية لاحد
الجزئين امكن ان يعتبر بداية للاخر وان اعتبر نهاية لاحدهما امكن ان يعتبر
لها للاخر كالنقطة في جزئي الخط والخط في جزئي السطح والسطح في جزئي
الجسم والآن في جزئي الزمان بخلاف المنفصل اذ الخمسة اذا قسمها الى ثلثة
واثنين لم تجد فيها حدا مشتركا والا فان كان واحدا منها كان الباقي اربعة
وان كان واحدا من خارج كان الجملة ستة وكلاهما خلف ثانيهما وهو المنفصل
يكون الاعداد فقط واول وهو المتصل جسم تعليمي وهو الكمية السارية في
الجهات الثلث للجسم الطبيعي وسطح ثم خط فذاك المنقسم الى هذه الثلثة ذو
الترصيف اى الاتصال والانضمام كما في تراصفوا في الصفا اى تلاصقوا ودجل

مرتعف الاسنان اى متقاربها والثبات اى هذه الثلثة كم متصل قار ثم الزمان المنقضى
الذات اى هو بحيث يكون تجدد كل جزء منه بنحو الانقضاء وتكونه بنحو الانصرام لا ثبات
له بوجه من الوجوه فالزمان كم متصل غير قار الذات وليس كم قابل الضدية كالجرم
فان المتصل بعض انواعه يعرض البعض فان الخط عارض السطح مثلا والمنفصل بعض انواعه
مقوم للبعض والعروض والتقويم منافيان للضدية وايضا الاتحاد فى الموضوع شرط
الضدية بين شيئين وهو هنا منتف انواعه اى انواع الكم الجنسى فى ضمن المتصل القار
ولشهرة الماخوذة تعليما لم يبال بارجاع الضمير الى مطلق الكم توخذ تعليمية بان توخذ من
لا بشرط شيء اى من غير التفات الى شيء من المواد واحوالها فيكون جسما تعليميا وسطحا تعليميا
لان العلوم التعليمية يبحث عنها كلك وسميت تلك العلوم تعليمية لانهم كانوا يبتدئون
بها فى التعليم واخصه اى بالكم احكام وجود ما يعده اى شيء يفنيه فالكم المنفصل
فيه الواحد وهو عاد جميع انواعه مع انه قد يعد بعضها بعضا والمتصل قابل التجزية
فهو قابل للتعديد والعدد مبدئه الواحد فهو عاد له كالتساوى خص وضده
اى ضد التساوى ايضا خصه وهو اللامساواة واطلاق الضد عليه مع كونه عدميا
باصطلاح المنطقيين لانهم لا يشترطون فى الضدين كونهما وجوديين ولذا
سمى الشيخ الرئيس السالبة الكلية ضدا للموجبة الكلية وكذا فى بعض من العلوم
الغير الحقيقية كذا نهاية ولا نهاية فى الجسم اى لا نهاية ماخوذة على سبيل عدم
الملكة لا السلب المطلق فانه ليس من خواصه هذه الثلثة مع قبول القسمة
الذى عرفنا الكم به من خواصه وانما تعرض لغيرها بتوسطه فادروا اولى الدراية

تعليميا

غرر فى الكيف الكيف ما قر من الهيات اى هيئة قارة فخرج الحركة وان
يفعل وان ينفعل لم يقتسب فخرج الاعراض النسبية ويقلسم عطف على مدخول لم بالذات فخرج
الكم وهو الى اربعة قد انقسم احدها ما اختص بالنفس ويقال له الكيفيات النفسانية
كالعلم والارادة والقدرة والجبن والشجاعة ونظايرها وثانيها ما اختص بكم و
يقال له الكيفيات المختصة بالكميات كالاستقامة والانحناء والشكل ونحوها مما اختص
بالكم المتصل وكالزوجية والفردية ونحوهما مما اختص بالكم المنفصل وثالثها
ما هو القوة واللاقوة ويقال له الكيفيات الاستعدادية من الاستعداد الشديد الى
جانب الانفعال كاللين والمراضية ونحوها وهو المسمى باللاقوة والاستعداد
الشديد الى جانب اللاانفعال كالصلابة والمصحاحية ونحوها وهو المسمى بالقوة ورابعها
كيف محسوس بحس قوة لامسة من الكيفيات الملموسة كالكيفيات الفعلية والانفعالية
التى هى اوايل الملموسات ونحوها والمذوقة كالطعوم البسيطة التسعة ونحوها والمشمومة
كالروايح الطيبة والمنتنة والمسموعة كالاصوات والمبصرة كالاضواء والالوان من
بيان لكيف محسوس انفعالى والانفعال الكيفيات المحسوسة ان كانت راسخة كصفرة
الذهب وحلاوة العسل سميت انفعاليات لانفعال الحواس منها ولكونها بخصوصها
او بعمومها تابعة للمزاج الحاصل من انفعال العناصر وان كانت غير راسخة كحمرة الخجل
وصفرة الوجل سميت انفعالات لانها لسرعة زوالها شديدة الشبه بان ينفعل فهى
وان كانت مشاركة للقسم الاول فى وجه التسمية لكن حاولوا الفرقة بين القسمين
فنقص من الاسم شيء تنبيها على قصور فيه وهو عدم ثباته وقد اشرنا الى المفهوم صيبها

الجسم الحامل للطعم اما لطيف او غليظ او معتدل بينهما
والفاعل للثلثة اما الحرارة او البرودة او القوة المعتدلة
فاذا فعل الثلثة فى الثلثة حصل الطعوم التسعة
البسيطة واشار اليه المص دام ظله فى بيت
فارسى وهو هذا الذى اوله حل الى تعبير عن الفواعل
بالحاء والباء والميم وعن القوابل باللام والغين والميم
والتفاهة قد يقال على عدم الطعم وليس بمراد هنا بل ما لا
يحس لشدة تكاثف حامله الا اذا احتيل فى تحليل
اجزائه فاحس بطعم نسميه كالنحاس الطعم تفاهة والجسم تفها

والمصحاحية

حل حرافت حغ مرارت شور حم
بل حموضت بغ عفوصت قبض بم
مل دسم مغ حلو باشد مم تفه
طعمها زاين جمله امد ملتئم

از فعل حرارت و برودت و معتدل در لطیف و غلیظ و معتدل
که حاصل نه قسم می شود

المذكورين بقولنا كالملكات اعرفها جملة معترضة بين المعطوف عليه والمعطوف
والحال معناه ان الكيف الانفعالى كالملكة والكيف المسمى بالانفعال كالحال
فالاول اى الانفعالى فهو ليس براسخ كالحال اقتضى الافتناص الاصطياد به
اى بالانفعالى والانفعال الجسم خص وبين اى بالملكات والحالات النفس خص
والحاصل ان كلا من هذين مع كل من هاتين مناسب فى الرسوخ او عدمه الا
ان موضوع هذين هو الجسم فكان هذين ملكة وحال للجسم بخلاف هاتين فان
موضوعها النفس فى العلم انى وان لم اشبع الكلام فى الكيفيات بل فى
سائر المقولات العرضية الا ان العلم لما كان اجل الكيفيات كان يعجبنى ان
التعرض لشطر من ابحاثه فقلت علم وان بدت له مراتب اذ بعضه جواهر ثم بعضها
جواهر ذهنية فان كليات الجواهر جواهر ذهنية وبعضها جواهر خارجية مجردة
نفسية ومجردة عقلية كعلم العقل والنفس بذاتهما بل بعضه اعنى اعلى المراتب واجب
وهو علم واجب الوجود بالذات بذاته فانه عين ذاته فبعض يعنى بملاحظة تلك
المراتب من العلم ليس العلم كيفية فهو اجل من ان يبحث عنه فى باب الكيف الا
بعض كيفية نفسية بل بعض الادنى منها مع صدرى انتزلى فهنا ابحاثه حرية
بالذكر من تلك الابحاث فى جنسه اى جنس العلم اقوال هل هو كيف كما هو المشهور
اضافة كما قال الفخر الرازى او انفعال كما قال بعض آخر فليل تحقيقه بعد
ما تكن علم اذ بدت له مراتب ان يتعلق بالدراية هنا نقشا بعقلنا اى فى عقلنا
رسم فحصول اثر فى ذاتنا عند علمنا بشئ واضح فلا يكون امرا انتزاعيا ففينا الا
لخروجنا به من النقص الى الكمال ومن القوة الى الفعل من مرسوم اى المعلوم

بالذات

بالذات الذى وجوده فى نفسه هو وجوده للمدرك له اى للمرسوم اضافة لى
المعلوم بالعرض فتخرج اى اذا علمت ذالك فنعلم انه تخرج النسبة وانفعال عما
اى عن المرسوم الذى له علما وكيفا قالوا اى عما قالوا انه كيف بالذات فالقول
بانه اضافة او انفعال مغالطة من باب اشتباه ما بالعرض بما بالذات ومن تلك الا
تقسيمه وهو حصولى كذا حضورى فى الذات اى فى العلم بالذات ما اى ليس الحضور
اى العلم الحضورى بالمحصور خلافا للمشائين فانهم حصروه فى علم كل عالم بذاته وخصوا
بالغير بالحصولى حتى انهم راوا ان علمه تع بالغير قبل الايجاد حصولى ارتسامى وليس
كذلك بل الحضورى ثابت فى العلم بالمعلول كصورتى علمنا الحصولى ان كانت الكاف تمثيلية
كان المراد بالصور ما هى كالخياليات بناء على ان العلم بها بالانشاء والفعالية و
ان كانت تشبيهية كان المراد تشبيه الفعل بالقبول بناء على الحلول بانه اذا كان علم
بهذه الصور وهى مقبولة وتلك قابلة ونسبة المقبول الى القابل بالامكان حضوريا
كان علم العلة الفاعلية بالمعلول حضوريا بطريق اولى لان نسبة المعلول الى الفاعل
بالوجوب ولا سيما الفاعل الالهى المخرج للمعلول من الليس المحض الى الايس ومعطى
الكمال ليس فاقدا له ولا يشذ عن حيطة وجوده وسعة نوره فاية حاجة الى صورة
تكون ذريعة لانكشافه عليه فاول اى الحصولى تعريفه صورة شئ حاصلة للشئ
والثانى اى الحضورى تعريفه حضور الشئ نفسه له اى للشئ ولهذا قالوا العلم الحضورى
هو العلم الذى هو عين المعلوم الخارجى والعلم تفصيلى او اجمالى فالاول هو العلم
بالاشياء المتعددة بصور متمايزة منفصل بعضها عن بعض والثانى ان يعلم تلك الاشياء

بصورة واحدة لم ينفصل بعضها عن بعض فاذا سئلت عن عدة مسائل حكيتها من قبل فانك

تجد جواب الكل حاضرا لكنه حالة بسيطة هي خلاقة للتفاصيل فهذا العلم الواحد البسيط

بالاجوبة اجمالي واذا شرعت في التفصيل مرتبا متعاقبا فانك احضرت الاجوبة في ذهنك

بصور متعددة فهذا هو العلم التفصيلي كذلك له قسمة اخرى فعلي او انفعالي ثم ان فعليته

اى فعلي العلم ما هو سبب المعلوم كما مر والانفعالي من المرسوم كلمة من بيانية ولما لم

نقل هو المرسوم مع اعادة للروى فانه مكور في المصراع الاول والجار والمجرور خبر

في العقل بعلمنا في الاعيان حصل كان المعلوم سببه وكانا البيئة والمبيئة متعاكستين

فيهما وفي اول وهو الفعلي يحصل ما في الاعيان عنا تعقل غرر في الاعراض النسبية

منها الاين والمتى هيئة تحصل من كون الشيء في المكان اين فحيث قلنا هيئة اشرنا الى انه

هيئة خاصة وكون خاص وليس مجرد نسبة الشيء الى المكان وكذا نظايره ومتى هو الهيئة

الحاصلة من كون الشيء في الزمان وكون الشيء في الزمان اعم من كونه فيه ومن كونه

في حد منه وهو الان كالوصولات والماسات وغيرهما من الانيات ولذا يسئل

عنها بمتى ثم كونه فيه اعم ايضا من كونه فيه على وجه الانطباق كما في الحركة القطعية او لا

على وجهه كما في الحركة التوسطية ومنها الجدة هيئة تحصل لاجل ما يحيط فيكون

اضافة الهيئة لادنى ملابسة ويمكن كون ما مصدرية بالشيء جدة ما لكون تلك

الهيئة بنقله اى بنقل المحيط لنقله اى لنقل الشيء مقيدة كما يقال الجدة نسبة الشيء الى

ما يحيط به بحيث ينتقل بانتقاله وبهذا يفترق عن الاين اذ لا ينتقل المحيط

بانتقال المحاط هناك والاحاطة اعم من التامة وغيرها فيشمل التعمم والتنعل كالتقمص

والتجلب

والتجليب ومنها الوضع الوضع هيئة لشيء حاصلة من نسبتين معا من نسبة الاجزاء

اى اجزاء الشيء بعضها الى بعض ومن نسبتها اى نسبة الاجزاء لما خارج اى الى خارج عن

ذالك الشيء سواء كان في داخله او خارجه كالقيام والقعود والاستلقاء والانبطاح

وغيرها فالقيام مثلا هيئة في الانسان بحسب نسبة فيما بين اجزائه وبحسب كون

راسه من فوق ورجله من تحت ثم الوضع للكون اى لكون الشيء بالحس مشارا اليه

قد يجيء فالنقطة ذات وضع بهذا المعنى دون الوحدة ومنها الفعل والانفعال

الفعل تاثير بلا تدريجا كتسخين المسخن ما دام يسخن تاثر كذلك اى تدريجا هو الانفعال

كالتسخن المتسخن ما دام يتسخن وحيث اعتبر التدرج فيهما اخرج التاثير والتاثر الا

بداعيان كاخراج الواجب تعم العقل من الليس الى الايس وقبوله بمجرد الامكان الذاتي

الوجود منه تعم ومنها المضاف ان المضاف نسبة تكرر قال الشيخ في قاطيغورياس

الشفا في معنى التكرر هو ان يكون النظر لا في النسبة فقط بل بزيادة اعتبار النظر

الى ان للشيء نسبة من حيث له نسبة والى المنسوب اليه كما فان السقف له نسبة

الى الحايط فاذا نظرت الى السقف من حيث النسبة التي له فكان مستقرا على الحايط

ثم نظرت من حيث هو مستقر على الحايط صار مضافا لا الى الحايط من حيث هو حايط

بل اليه من حيث هو مستقر عليه فعلاقة السقف بالحايط من حيث الحايط حايط

نسبة ومن حيث ياخذ الحايط منسوبا اليه بالاستقرار عليه والسقف بنفسه منسوب

فهو اضافة وهذا معنى ما يقولون ان النسبة تكون لطرف واحد والاضافة تكون

للطرفين انتهى منه اى من المضاف ما هو الحقيقي وهو نفس الاضافة ومنه ما

اى مضاف مشهور وهو ما يعرضه الاضافة وفى المضاف الانعكاس قد لزم فالاب
للابن والابن ابن للاب تكافؤ فعلا وقوة حتم اى اذا كان احد المضافين بالفعل فا
الاخر بالفعل او بالقوة فبالقوة اختلف المضاف او تشاكلا اى من الاضافة ما هى مختلفة
الاطراف كالابوة والبنوة والعلية والمعلولية ومنها ما هى متشابهة الاطراف كا
والاخوة والقرب ويعرض المضاف الجميع اى جميع الاشيا فلا شيئ خاليا عن
اضافة بل اضافات ولا اقل من علية او معلولية ومن مخالفة او مماثلة او مقا
حتى الاول الاتم شانه اذ له صفات اضافية كالخالقية والمبدئية والرازقية
اى هذه المفاهيم العنوانية والاضافية اشراقية نحملها على صفاته ونبح باسمائه المقصد
الثالث فى الالهيات بالمعنى الاخص وفيه فرايد الفريدة الاولى فى احكام ذات الوا
برهانه غرر فى اثباته تم واما اثبات صفاته هنا فهو استطرادى ولما كان
مطلبها الشارحة مقدما على مطلب هل البسيطة قلنا ما ذاته بذاته لذاته قوطع بذاته
ولذاته كالظرف والمجرور اذا افترقا اجتمعا واذا اجتمعا افترقا فالمراد بالاول
نفى الحيثية التقييدية كما فى موجودية المهية الامكانية وبالثانى نفى الحيثية التعليلية
كما فى موجودية الوجودات الخاصة الامكانية او المراد باحدهما نفى الواسطة فى
كما فى وساطة وجود الحق لتحقق الوجود الخاص الامكانى والواسطة فى العروض
ان تكون منشاء لاتصاف ذى الواسطة بشيئ ولكن بالعرض كوساطة حركة السفينة
لحركة جالسها والواسطة فى الثبوت ان يكون منشأ للاتصاف بشيئ بالذات وهى قسمان
احدهما ان يكون نفسه متصفا به كالنار الواسطة لحرارة الماء وثانيهما ان لا يكون

كالشمس

كالشمس الواسطة لها او لاسوداد وجه القصار وابيضاض الثوب موجود
ومنحنى نحمل مفهومه هو الحق العلى صفاته من قبيل امتناز الصفة المحمولة كالحس وجهه
الرومى فى المرآة على الكسر اذ اشرطية الوجود المراد به حقيقة الوجود الذى تثبت اصالته
وان به حقيقة كل ذى حقيقة كان واجبا من المراد مع الامكان بمعنى الفقر والتعلق بالغير
بالغير لا بمعنى سلب ضرورة الوجود والعدم لان ثبوت الوجود لنفسه ضرورى ولا بمعنى تساوى
نسبتى الوجود والعدم لان نسبة الشيئ الى نفسه ليست كنسبة نقيضه اليه لان الاولى مكيفة
بالوجوب والثانية بالامتناع فذا استلزمه على سبيل الخلف لان تلك الحقيقة لا ثانى لها حتى
يتعلق به ويفتقر اليه بل كلما فرضته ثانيا لها فهو هى لا غيرها والعدم والمهية حالها معلوم
او على سبيل الاستقامة بان يكون المراد بالوجوب ينتزع من تلك الحقيقة فاذا كان هذه المرتبة
مفتقرة الى الغير استلزم الغنى بالذات دفعا للدور والتسلسل والاول اوثق واشرف واحضر وفيض
عليه اى على الوجود كلما من الصفات ليس امتنع اى ممكن بالامكان العام وبلا لزوم الجسم على
اما الوجود دفع حاصله انه فيض عليه الصفات الكمالية فقيل اذا كان حقيقة العلم مثلا واجبة
فهو والا استلزم تركا فى العلم الثانى يجب ان يكون فى الحيوة حيوة بالذات فى الارادة ارادة
بالذات وفى الاختيار اختيار بالذات حتى تكون هذه فى شيئ لا با
وانما عبرنا عن الصفات الكمالية بذلك للاشارة الى معيار لمعرفة الكمال وهو كلما يمكن
بالامكان العام للموجود ولا يستلزم عروضه للوجود تخصص استعداد كالعلم لا كالبياض
نكك فكلما هو كك يجب اثباته للواجب ولما كان لقائل ان يقول فيلزم تكثر الواجب بالذات
دفعناه بانه ثم ادجعى ووحدها اى الصفات جمعا تاكيد فى الذات والمصداق فالتكثر

فيها اى فيها مفاهيم انتزاعا من وجودها لا فى وجودها وانتزاع مفاهيم كثيرة من ذات

واحدة سايغ لا يثلم به وحدتها ولما فرغنا من طريقة الالهيين بل المتالهين فى

اثبات الحق على صفاته تعرضنا لطريقة غيرهم فقلنا ثم الحكيم الطبيعى الناظر فى الجسم

بما هو واقع فى التغير وهو موضوع علمه طريق الحركة الاضافة بيانية يأخذ للحق

ثم اى لاثباته سبيلا سلكه فربما يسلك طريق الحركة نفسها بان الحركة لا بد لها

من محرك ولا محالة ينتهى الى محرك غير متحرك لدفع الدور والتسلسل وربما يسلك

طريق حركة الافلاك بانها ليست طبيعية بل نفسانية فهى لغاية ليست شهوية او

غضبية لبرائتها عنها ولا ايصال نفع الى ما دونها اذ لا وقع له عندها ولا بعضها

لبعض والالم يلتفت على الاجسام الجمادية فيجب ان يكون غايتها امرا غير جسمانى

واجبا ومنتهيا اليه وربما يسلك طريق حركة النفس بانها فى اول الامر بالقوة

ففى خروجها من القوة الى الفعل لا بد لها من مخرج فاعلى وهو اما الواجب او

منته وكذا لا بد لها من مخرج غائى فان الحركة طلب والطلب لا بد له من مطلوب

وكل مطلوب تناله النفس لا تقف عنده ولا تطمئن دونه حتى تقف على باب الله

وترد على جنابه فلا بد ان ينتهى المطالب الى مطلوب به تطمئن القلوب وهو المط

واما من فى طريق حدوث العالم لاثبات صانعه قد انتهج من المتكلمين فانه عن

منهج الصدق خرج لان مناط الحاجة الى العلة هو الامكان فقط لا الحدوث

ولا الامكان مع الحدوث غررٌ فى توحيده صرف الوجود مفعول مقدم

لم تعرفنا مؤكدا بالنون الخفيفة كقوله يحسبه الجاهل ما لم يعلما لانه اى صرف الوجود

اما التوحد

اما التوحد مفعول اقتضى فهو المط والا اى وان لم يقتض الوحدة فلا يخ اما ان يقتضى

الكثرة او لا يقتضى الوحدة ولا الكثرة فعلى الاول واحدما نافيه حصلا اذ ذلك

ايضا على طباع ذلك الكثير بذاته والمفروض ان هذا السنخ يقتضى الكثرة فلم يوجد فيه

واحد فلم يوجد فيه كثير لان الكثير مبدئه الواحد فاذا كثرنا بذاته ابطلنا وعلى الثانى

كان كل من الوحدة والكثرة عرضيا له فيلزم ما اشرنا اليه بقولنا او كان صرف الوجود

الذى هو الواجب ثم فى وحدته معللا بالغير برهان آخر تركيب ايضا عرا اى عرض

صرف الوجود ان يعتاى لو كان صرف الوجود الذى هو الواجب متعددا لما اى تركب

مما به امتاز ومما به اتحد لان وجوب الوجود مشترك بينهما وما به الاشتراك الذاتى

يستدعى ما به الامتياز الذاتى وهذا هو التركيب غررٌ فى ذكر شبهة ابن كمونة ودفعها

هويتان بتمام الذاتى قد خالفتا لا ببعضها حتى يلزم التركيب ولا بامر زايد حتى يكون

فى هويته معللا ويكون وجوب الوجود معنى نوعيا لابن الكمونة استنادا اى هذا الكلام

اليه استند وعبارته هكذا لم لا يجوز ان يكون هناك هويتان بسيطتان مجهولتا الكنه

مختلفتان بتمام الذات يكون كل منهما واجب الوجود بذاته ويكون مفهوم واجب الوجود

منتزعا منهما مقولا عليهما قولا عرضيا ومايق فى دفعها انه يكون حينئذ وجوب الوجود

عرضيا معللا فلم يكن شيئ منهما واجب الوجود بل شيئ ذلك الشيئ واجب الوجود وقد

ابطلوه فهو مدفوع بانه يلزم ذلك لو كان وجوب الوجود عرضيا بمعنى المحمول بالضميمة

ومن عوارض الوجود وليس كذلك بل العرضى بمعنى الخارج المحمول ومن عوارض

المهية كالشيئية فانها عرضية للاشياء الخاصة مع انها تنتزع من نفس ذواتها فهى

مستحقة بحملها فی ذواتها وهذا جمع فی کلامه بین العرضیة وبین الذاتیة حیث قال کل منها
کل واجب الوجود بذاته فالمراد بالعرضیة ما عرفت وبالذاتیة الذاتی فی باب البرهان
لا الذاتی فی باب ایساغوجی فلا یرد هذا او ادفع الشبهة بان طبیعة ومفهوما واحدا ما وان لم یکن جزءا لها
نافیة انتزعت منها ای من اشیاء تخالفت بما هی تخالفت کالحیوان المنتزع من الانواع المتخالفة
من جهة اتفاقها فی حقیقته لا من جهة اختلافها بالفصول والانسان المنتزع من زید
وعمرو وغیرهما من جهة اتحادهم فی تمام المهیة المشترکة لا من جهة اختلافهم بالعوارض
التشخیصیة وقس علیهما البواقی حتی ان العرض المنتزع من الاجناس العالیة البسیطة المتخالفة
بتمام ذواتها وهذا من قبیل ما فرضه هذا الرجل انما ینتزع من جهة اشتراکها فی العروض والحلول
فی الموضوع واذا وجد فی الواجبین المفروضین قدر مشترک تحقق فی کل واحد منهما ما به الامتیاز
لیتحقق الاثنینیة فجاء الترکیب بل ان سئلت الحق عنا فنقول فی شیء من المواد غیر مصداق
واحد لیس معنونا فاردا لمعنی فاذا الخصوصیة التی فی واحد من المعنونات والمصادیق
لو تکثرت اما تعتبر فی اخذه ای اخذ المعنی الفارد وانتزاعه منه وصدقه علیه فلم یکن منه
ای من ذلک المعنی الفارد الافراد الاخر لکونها فاقدة لهذه الخصوصیة او الخصوصیة المخصوصة
لیست تشترط فی اخذ ذلک المعنی وصدقه فالواحد المشترک یعنی القدر المشترک بین المصادیق
هو المحکی عنه والماخوذ منه فقط اذ الخصوصیات ملغاة وقد مر فی اوایل الامور العامة ما
یتعلق بالمقام برهان آخر علی التوحید وهو ان الکثرة ان کانت نوعیة فبالمهیات
وان کانت عددیة فان کانت فی الجواهر فبالمادة ولواحقها وان کانت فی الاعراض
فبالموضوعات وحیث لا موضوع او مهیة ولا هیولی لتعالی الواجب عن الکل کیف
یحقق

یحقق الاثنینیة غرر فی توحید اله العالم البراهین السابقة اقیمت علی انه لا شریک
لواجب الوجود فی الوجوب الذاتی بل فی الوجود الحقیقی ای الموجود فی نفسه لنفسه
بنفسه لیس الا هو والآن نرید ان نبرهن علی انه لا شریک له فی الالهیة والفاعلیة
ای الفاعل بالمعنی المصطلح للالهیین لیس الا هو فهذا او لا وحدة العالم ثم ابتنا وحدة
الاله فی الحسن متعلق بقولنا عالمین وهو مفعول یبطل وانما قلنا فی الحسن لان العوالم
العقلیة کثیرة لزوم الخلاء لانا لو فرضنا عالما آخر جسمانیا فی عرض هذا العالم کان شکله
الطبیعی هو الکرة والکرتان اذا لم تکن احدیهما محیطة بالاخری لزم الخلاء فیما بینهما الا
تماس الکرتین بالنقطة سواء تخالفا بالنوع او تماثلا هذا هو البرهان المشترک واما
المختص بکل واحد من المخالفة النوعیة والمماثلة العددیة ففی الاسفار والمبدا والمعاد
نقلا عن المعلم الاول والشیخ الرئیس من شاء فلیرجع الیهما ثم لما نفینا عالما آخر سوی
هذا العالم اردنا ان نقول هذا العالم واحد لا بالاجتماع والاتصال فقط بل انسان
کبیر واحد بالعدد باعتبار النفس والعقل الکلیین اللذین من عالم الوحدة وباعتبار
ان الوجود فی الکل عین الهویة والوحدة الحقة الظلیة ولاسیما بالنظر الی وجهه الی الله
الواحد وتدلیه بالحق المتعال الذی هو علی کل حاضر وغایب شهید وشاهد فقلنا ان
المشاکلة کواکبه وافلاکه الکلیة والجزئیة احیاء عقلاء مسبحون بحمد ربهم لا یسامون
ومتواجدون فی عشق جماله لا یفترون لمکان نفوسها المتعلقة بها وعقولها المتبوعة لها
وفی بعض الاثار النبویة اطت السماء وحق لها ان تاط ما فیها موضع قدم الا وفیه
ملک راکع او ساجد والشمس قلب له وکان القلب الصنوبری فی الانسان الصغیر

مستحقة بحملها فی ذواتها ولهذا جمع فی کلامه بین العرضیة وبین الذاتیة حیث قال کل منها
کل واجب الوجود بذاته فالمراد بالعرضیة ما عرفت وبالذاتیة الذاتی فی باب البرهان
لا الذاتی فی باب ایساغوجی فلا یرد هذا وادفع التبهر بان طبیعة ومفهوما واحدا ما وان لم تکن جزءا لها
نافیة انتزعت ای من اشیاء تخالفت بما هی تخالفت کالحیوان المنتزع من الانواع المتخالفة
من جهة اتفاقها فی حقیقته لا من جهة اختلافها بالفصول والانسان المنتزع من زید
وعمرو وغیرهما من جهة اتحادهم فی تمام المهیة المشترکة لا من جهة اختلافهم بالعوارض
التشخصیة وقس علیهما البواقی حتی ان العرض المنتزع من الاجناس العالیة البسیطة المتخالفة
بتمام ذواتها فهذا من قبیل ما فرضه هذا الرجل انما ینتزع من جهة اشتراکها فی العروض والحلول
فی الموضوع واذا وجد فی الواجبین المفروضین قدر مشترک تحقق فی کل واحد منهما ما به الامتیاز
لیتحقق الاثنینیة فجاء الترکیب بل ان سلکت الحق عنا فنقول فی شیء من المواد غیر مصداق
واحد لیس معنونا فاردا لمعنی فاذا الخصوصیة التی فی واحد من العنوانات والمصادیق
لو تکثرت اما تعتبر فی اخذه ای اخذ المعنی الفارد وانتزاعه منه وصدقه علیه فلم یکن منه
ای من ذلک المعنی الفارد الافراد الاخر لکونها فاقدة لهذه الخصوصیة او الخصوصیة المخصوصة
لیست تشترط فی اخذ ذلک المعنی وصدقه فالواحد المشترک یعنی القدر المشترک بین المصادیق
هو المحکی عنه والماخوذ منه فقط اذ الخصوصیات ملغاة وقد مر فی اوایل الامور العامة ما
یتعلق بالمقام برهان آخر علی التوحید وهو ان الکثرة ان کانت نوعیة فبالمهیات
وان کانت عددیة فان کانت فی الجواهر فبالمادة ولواحقها وان کانت فی الاعراض
فبالموضوعات وحیث لا موضوع او مهیة ولا هیولی لتعالی الواجب عن الکل کیف
یتحقق

یتحقق الاثنینیة **غرر** فی توحید اله العالم البراهین السابقة اقیمت علی انه لا شریک
لواجب الوجود فی الوجوب الذاتی بل فی الوجود الحقیقی ای الوجود فی نفسه لنفسه
بنفسه لیس الا هو والآن نرید ان نبرهن علی انه لا شریک له فی الالهیة والفاعلیة
ای الفاعل بالمعنی المصطلح للالهیین لیس الا هو فهذا اولا وحدة العالم ثم اثبتنا وحدة
الاله فی الحس متعلق بقولنا عالمین وهو مفعول یبطل وانما قلنا فی الحس لان العوالم
العقلیة کثیرة لزوم الخلا لانا لو فرضنا عالما آخر جسمانیا فی عرض هذا العالم لکان شکله
الطبیعی هو الکرة والکرتان اذا لم تکن احدهما محیطة بالاخری لزم الخلاء فیما بینهما الا
تماس الکرتین بالنقطة سواء تخالفا بالنوع او تماثلا هذا هو البرهان المشترک واما
المختص بکل واحد من المخالفة النوعیة والمماثلة العددیة ففی الاسفار والمبدا والمعاد
نقلا عن المعلم الاول والشیخ الرئیس من شاء فلیرجع الیها ثم لما نفینا عالما آخر سوی
هذا العالم اردنا ان نقول هذا العالم واحد لا بالاجتماع والاتصال فقط بل انسان
کبیر واحد بالعدد باعتبار النفس والعقل الکلیین اللذین من عالم الوحدة وباعتبار
ان الوجود فی الکل عین الهویة والوحدة الحقة الظلیة ولا سیما بالنظر الی وجهه الی
الواحد وتدلیه بالحق المتعال الذی هو علی کل حاضر وغایب شهید وشاهد فقلنا ان
الشاکلة کواکبه وافلاکه الکلیة والجزئیة احیاء عقلاء مسبحون بحمد ربهم لا یسامون
ومتواجدون فی عشق جماله لا یفترون لمکان نفوسها المتعلقة بها وعقولها المنتسبة لها
وفی بعض الآثار النبویة اطت السماء وحق لها ان تئط ما فیها موضع قدم الا وفیه
ملک راکع او ساجد والشمس قلب له وکما ان القلب الصنوبری فی الانسان الصغیر

الاعضاء وله الرياسة كك الشمس في الانسان الكبير سيد الكواكب والافلاك وله
الرياسة على كل الاجسام غيرها الاعضاء الاخرى للانسان الكبير من الرئيسة والمرؤسة
وقد جعل الرئيسة في الانسان الصغير باعتبار سبعة وبازائها في السماء السبعة السيارة
وقد ذكر العرفاء الشامخون في التطبيق كلمات جمة لا يسعها هذا المختصر والجسم العنصري ثقيلا
كان او خفيفا بجنب الافلاك الحية بالدوام الى ما شاء الله بل طفيفا اى قليلا فلا
يقدح عدم حيوة بعض العنصريات فيما نحن بصدده من ان العالم كله حيوان بل جعل القوم
اى الحكماء الافلاطون اولو الفطانة عناصر اى في الانسان الكبير كحجر المثانة في الانسان
الصغير اشارة اليها قال الشيخ الرئيس في كتاب المبدا والمعاد اعلم ان اسم السما واسم الكل
واسم العالم كانت عندهم على سبيل الاسما المترادفة كانهم لم يكونوا يعتنون بالجوهر الفاسد
الذى يشتمل عليه كرة القمر فانه اصغر بالنسبة الى العالم السماوى من الحصاة الحادثة
في بدن حيوان بالنسبة الى بدنه ثم اذا قيل حيوان لم يخل تلك الحصاة في جملته ولم يمنع ذلك
حيوانيتها ان يكون الجسم الذى يحويه حيا والكل عندهم بالقياس الى المبدا الاول
كشيء واحد حى له نفس عقلية وله عقل مفارق تفيض عليه وربما قالوا الكل السماء
الاولى فان كثيرا من الفلاسفة جرت عادتهم بان يسميها جرم الكل وحركتها حركة
الكل وبحسب اختلاف هذين الاستعمالين تارة يقولون عقل الكل ويعنون به العقل
المحرك بالتشويق للكرة الاقصى الذى هو اولى بالتشويق بعد الخير المحض ويعنى الكل
ويعنون بها النفس المختصة بتحريك ذلك الجسم انتهى كلامه وكون العناصر والعنصريات
بمنزلة حجر المثانة باعتبار حقارتها وتفاسدها بالنسبة الى السبع الشداد لا ينافي

كون الانسان

كون الانسان المتولد منها خليفة الله في الارض ومظهر اسمائه ومجلى صفاته
ومخلوقا لله والاشيا لاجله لان ذلك باعتبار عقله المستفاد واتحاده بالعقل الفعال
ولا سيما الكمل افراده الفانين في الحق المتعالى واذا عرفت ذلك فبا النظام الجملي
العالم اى العالم جملة ملحوظة متدلية بعرش الله شخص من الحيوان لا حيوان فقط بل ادم
وانسان كبير لكن لا رأس له كالانسان البشرى ولا ذنب كالحيوان العنصرى كما له
ليس تشبه وغضب لبرائة السموات منها وليس من شرط الحيوانية والانسانية المطلقين
هذه بل الحيوان ودرك الكليات وما حاصل له باعتبار اشتماله على النفوس والعقول
وح فمع تعدد اى تعدد اله العالم توارد العلل المستقلة على المعلول الشخص من الانسان
الكبير الشخصي الذى قد انفعل وتاثر وهذا مح فتعدد الاله مح عز برهانه في دفع شبهة
الثنوية بذكر قواعد حكمية ثم الوجود مفعول اول لقولنا اعلم بلا التباس خير مفعول
ثان هو اى الخير النفسى والقياسى اى الاضافى فكل وجود ولو كان امكانيا خير بذاته
وخير بمقايسته الى غيره وهذه المقايسة قسمان احدهما مقايسته الى علته فان كل معلول
ملايم لعلته المقتضية اياه وثانيهما مقايسته الى ما في عرضه مما ينتفع به وفي هذه المقايسة
الثانية يقتحم شر ما في بعض الاشيا الكائنة الفاسدة في اوقات قليلة وتكلم في كيفية الشبهة
وقوعه بتقسيم الشيء الى الاقسام المنقول في الكتب الحكمية من ارسطو في دفع هذه
وبان الشر عدم فقلنا او الخير كالشر احتمالا اى بحسب الاحتمال العقلى حويا المحض
والكثير والمساوى فالشيء اما خير محض واما خيره كثير غالب على شره واما مساو له وكذا
في جانب الشر فالاقسام خمسة اذ المساوى من كل منها قسم واحد كان الغالب من كل

يستلزم مغلوب الآخر فلم يعد قسما آخر ثم الصفحة (القسمة) اما بحسب الخير والشر الذاتيين واما بحسب
الاضافيين كما في القبسات (لقبسات) حيث اعتبرها بحسب الاضافة وجعل القسم هو الموجود بان
بخلاف التقسيم الاول فان المقسم فيه الشيء الموجود
الموجود اما خير محض لكل شيء لا يتضرر بوجوده شيء ولما شر محض يتضرر بوجوده
شيء واما شر محض يتضرر بوجوده كل شيء واما نفعه غالب واما ضرره غالب واما
هما متساويان كل ذلك بالنسبة الى الغير فالمحض اى الخير المحض كالعقول فانها
موجودات بالفعل ليس لها حالة منتظرة وكمالات تامة جامعة لا تنفد ولا تبيد
فهو خير محض بلا المغنين والذى كثر خيراته مثل العاليل الاخر من الكائنات التى
فيها تعايض قليلة واضرارت نادرة قليلة فى تركه اى ترك ايجاده شر كثير جعل
كما قالوا ان ترك الخير الكثير لاجل الشر القليل شر كثير فيكون من القسم المقابل الخير فى الموجود
اما الاقسام الثلثة الاخر فلا يمكن وجودها كما قلنا ترجح مرجوح وترجيح ما تساوى
اى المساوى على المساوى بلا مرجح شر كثير امع شر مساو ابطلا اى لزوم ذلك
بالتوزيع على تقدير وجوديهن ابطل وجودها فاذا لم يكونا موجودين لم يكن
الشر المحض موجودا بطريق اولى ولم يحتج الى دليل والشر اعدام والجهة باعتبار
افراد الشر وقد حكموا ببداهة هذه المسئلة ونبهوا عليها بامثلة مسطورة فى الكتب
ومع ذالك فقد ذكر العلامة الشيرازى سره فى شرح حكمة الاشراق دليلا عليها
نقلناه فى مواضع آخر غير هذا المختصر ثم هذا الكلام اشارة الى مذهب افلاطون فى الدفع
كما كان الاول مذهب ارسطو واذا عرفت ذالك فكم من قد ضل من بابا الى زردن يفعله
ثم الاهرمن عطفه بشم لد نائة رتبته ولو عند الثنوية وضلالهم اما على مذهب
افلاطون

فلان تم افلاطون تلك الشرور القليلة اذا كانت اعداما لا تحتاج الى العلة الموجودة كما
قالوا فان العدم يرجع الى العدم كما ان الوجود يرجع الى الوجود واما على مذهب
الحكيم ارسطو فلانها وان كانت موجودة لكن لما كانت كثيرة الخير طفيفة الشر لا يليق بها
اهمالها كما علمت فى مسئلة المبداء الخيرات فاية حاجة الى مبدأ موجود عليحدة ولما توجه
على قولنا الشر اعدام ان العدم لا تاثير له وهذه الشرور مؤثرات دفعنا بقولنا
وان عليك اعتاص تاثير العدم من سلب قرن منك عن سلب النعم منك مثل
سلب البصر وسلبه مالكية الدينار والدرهم ونحوها يعنى ان الشرور اعدام ملكات
لها حظ ضعيف من الوجود لا سلوب ايجابات كسلب القرن من الانسان بل كسلب البصر منه
ففرق بين عدم الشيء مطلقا وبين عدمه عن موضوع قابل غرر ثم فى بساطته كما هو
الواحد اى لا شريك له مطلقا ولا فرد لطبيعة الوجوب سواء كان انه الاحد وبيانه
انه ليس له الاجزاء تفصيلية لا اجزاء حدا اى الجنس والفصل ولا مادة وصورة عينية كما فى المركبات
الخارجية ذهنية كذا اى ولا مادة وصورة ذهنية كما فى الاعراض ولا اجزاء كمية
اى مقدارية ووجه الضبط فى تقسيم الاجزاء الى اقسامها الاربعة ان يقال الاجزاء
اما موجودة بوجود واحد فى العين واما موجودة بوجودات متعددة وعلى الاول
اما ان تعتبر فى الذهن لا بشرط فهى الاجزاء الحملية والاولى التعبير عنها بالاجزاء
الحدية لوقوعها اجزاء الحد المركب واما التسمية بالاجزاء الحملية فعنوان الجزئية
ينافى الحمل واما ان تعتبر فى الذهن بشرط لا فهى الاجزاء الوجودية الذهنية
اعنى المادة والصورة الذهنيتين وعلى الثانى اما ان يكون متباينة فى الوضع

فى الاجزاء المقدارية او لا فى الاجزاء الخارجية اعنى المادة والصورة الحادثتين
ثم اشرنا الى البرهان بقولنا لو وجبت الاجزاء على تقدير ثبوتها للواجب تم فلذلك
خلف بلا التباس من حيث انا فرضنا واحدا ذا اجزاء واذا كانت الاجزاء واجبات
لزم تعدد الواجب وكون كل واحد بسيطا اذ بينها الامكان بالقياس والصحابة
الاتفاقية فهذا بيان للملازمة بما تقرر انه اذا فرض واجبا ان لم يكن بينها تلازم
والا لزم معلوليتها او معلولية احدهما وح لم يكن تركيب حقيقى مؤدى الى الوحدة
لعدم الافتقار فيما بين الاجزاء وهذا ما ادعيناه من التلازم واحتاج الواجب
فى الوجود هذا اذا كانت الاجزاء وجودية فعلية او احتاج تقومها اى تقومها
فى التقوم هذا اذا كانت حدية تحليلية وذالك محذور آخر يلزم على تقدير
وجوبها كما اذا كانت امكنت الاجزاء على تقدير ثبوتها للواجب تم ايضا لزوما اى
لزم ذالك الاحتياج لان الاحتياج من لوازم التركيب فكل مركب محتاج الى اجزائه
ويمكن ان يكون الالف للتثنية اى لزم الخلف والاحتياج جميعا على تقدير
امكان الاجزاء لكن لزم الخلف على وجه آخر وهو صيرورة الغنى المحض مشوبا
بالحاجة والحق الصرف ملتبسا من الباطلات الصرفة والواجب البحت مختلطا
بالممكنات العدمية **الفريد الثانية** فى احكام صفاته علت آياته **غرر**
فى تقسيمها اعلم ان كلما فى الشهادة اية لما فى الغيب كما قال مولانا الرضا صلوات
الله عليه قد علم اولو الالباب ان ما هنالك لا يعلم الا بما ههنا فاذا نظرنا الى
ما ههنا وجدنا ان زيدا مثلا ان له صفات سلبية ككونه ليس بحجر وصفات ثبوتية وهى

اماحقيقة

اما حقيقية محضة كحيوته وبياضه او حقيقية ذات اضافة كعلمه بالسواد وقدرته واما
اضافية محضة كابوته لعمرو واخوته لبكر فاعلم ان للحق تم هذه الاصناف الاربعة
من الصفات كما قلنا بالسلب والثبوت نعته انشعب فبقى لنعوته السلبية صفات
الجلال ولنعوته الثبوتية صفات الجمال ثان هو الثبوتى اما حقيقيا بدا او حقيقى
نسب اى اضافيا ثم قسم حقيقيا الى محض اى قسم الثبوتى الى الحقيقى المحض الذى
لا يكون الاضافة الى الغير بنفسه ولا لازمة له والى حقيقى ذى اضافة
لانعته الاول كالحى وهو الحيوة اذ لا يعتبر الذات فى المشتق ولا سيما ما صفحه للاضافة
يطلق عليه تعم وكالوجوب الذاتى وعلم ذاته بذاته وابتهاج ذاته بذاته
ونحوها والثانى مثل العلم بالغير والقدرة عليه والارادة له واختار لها
خذى واليا للاطلاق ثم النعوت الاضافية والسلبية كعالمية فان العالمية
نفس النسبة التى للعلم الى المعلوم وكالقادرية التى هى نفس النسبة التى
بين القدرة والمقدور وقدوسية وهى سلب المادة بالمعنى الاعم ولوا حقها
عنه بل المهية ايضا فالصفة السلبية اعم مما ينطق فيها بحرف السلب وما كان
له لفظ بسيط كالقيوم فى ليس بكاتب فى ذيل فانه يعبر عنه بالامية **غرر** فى
ايامن النعوت مبين وايا منها زايد ان الحقيقى من المضاف اشارة الى
ان الصفة الاضافية كالقادرية مضاف حقيقى والحقيقة ذات الاضافة
كالقدرة مضاف مشهورى ذيل على الذات بلا خلاف اذ لو كان عينا لزم
كون الذات نسبة اعتبارية تعالى عن ذالك علوا كبيرا لكن مبادى النعوت اى مبادى

الاضافية القيومية اى الى قيومية ترجع وذى اى القيومية ليست نسبة عقلية بل هى نسبة
اشراقية اى اشراق الحق تعم ومرتبة ظهوره وتسمية اضافة اشراقية مع انه اصل كل
وجود وعماد كل ظهور ونور باعتبار كونه برزخ البرازخ واقعا بين مرتبة الخفاء
المطلق المعبر عنه بالكنز المخفى فى الحديث القدسى وبين الوجودات المقيدة من المجردات
والماديات منبسطا عليها كاضافة بين شيئين ووصفه السلبى سلب السلب جا فاذا قلت
هو تم ليس بجوهر مثلا فالجوهر غير استقلال ووجود وها ليسا مسلوبين عنه تم
بل الاستقلال والوجود عنه وفيه ايضا مهية كاين الجوهر مهية اذا وجدت كانت لا فى
ولوجوده حد فاذا سلبت تلك الماهية وذالك الحد ونحوهما من النقايص فى سلب
كلا من الصفات السلبية ادرجا يعنى سلوبه تم الى سلب واحد هو سلب الاحتياج كما ان
ترجع الى اضافة واحدة اشراقية هى القيومية وصفاته الحقيقية ترجع الى صفة واحدة هى
والوجوب الى حد الوجود الشديد الغير المتناهى عدة ومدة وشدة وهو عين الذات
اذ المهية فيه هى الانية ان الحقيقية من صفاته بتبعيتها اى الحقيقة المحضة وذات
هى عين ذاته اذ ذاته مطابق بفتح البا اى المصداق للحمل بيانه ان ذاته تم لا بد ان
بذاته كاملا مستحقا لحمل الصفات الكمالية وتجلو ظاهره فى مرتبة ذاته بذاته اذ لو كان
مرتبة الذات خالية عن الكمالات ومعلوم انها خالية عن مقابلها كالنقايص والامكانات
عين السلوب لهذه الكمالات كان الخلو امكانا والامكان ان كان موضوعه المهية ا
كان ذاتيا لكن لا مهية للواجب تم سوى الوجود الصرف الذى هو حاق الواقع و
متن الاعيان فالامكان الذاتى موضوعه الامر الواقعى استعدادى وحاملة
لابد لها

له مع عدم ثبوت عموم قدرته على ان الكثرات والمركبات لا بد ان ينتهى الى الوحدات
والبسايط وكل واحد بسيط منها شئ موجود واحد معلول ومعدود لله

٦٧/١

لا بد لها من صورة والمركب منها جسم تعالى الله عن ذلك فوجب ان يكون هو تعالى عالما بذاته لا
بالعلم الزايد قادرا بذاته لا بالقدرة الزايدة وهكذا فى ساير الكمالات وجهة القبول
اى قبول ذاته للصفات لو كانت عرضية معللة عين الفعل اى غير جهة فاعلية لتلك الصفات
هذا برهان اخر تقديره انه لو كانت الصفات زائدة على ذاته كانت معللة بذاته اذ لا واجب اخر
لدلايل التوحيد ولا ينفعل من مجعولاته ايضا فيلزم ان كان فاعلا وقابلا من جهة واحدة
لكونه بسيطا غاية البساطة وهو محال فى انها متحدة كل مع الاخرى كما كانت
الكل متحدة مع ذات الموصوف بها او الحدث فى الذات والوجود حتى تكون الفاظها
مترادفة وهو باطل ككون القدرة تعالى العلو ما الله هذا نظم المقام ونشوبه يرتفع

الاوصاف له فالارادة هى الرضاء للمراد والوجود الصرف عين الرضا والعشق بذاته وباثاره

الاضافية لقيومية اى الى قيومية ترجع وذى اى القيومية ليست لنسبة عقلية بل هى نسبة

بر خلاف اوهام اختلط عليهم المفهوم والمصداق فيرون اختلاف مفاهيمها ويتوهمون
اختلاف وجودها ومصداقها بحسبها وكانهم لم يقرع اسماعهم جواز انتزاع مفاهيم
المختلفة عن مصداق واحد فهم مع القائلين باتحادها فى المفهوم ايضا فى
شقاق وتقريب النظر انه يصدق عليك انك مقصد ودال ومعلوم ومراد و
معلول له الى غير ذلك من المضايفات لاضافاته تعالى وانت شخص واحد و
مصداق فارد ولا يمكنك ان تقول انا مقصد ودال من جهة ومعلوم له من جهة
اخرى مثلا اذ يلزم ان يكون حيثيته مقصد وديتك غير معلوميته له مع انه لا
يعزب عن علمه مثقال ذرة او حيثية معلوميتك غير مقصديتك تم

لا يجوز ... (marginal note, partly illegible)

كان ذاتيا لكن لا ماهية للواجب تم سوى الوجود الصرف الذى هو حاق الواقع و
مادة
متن الاعيان فالامكان الذاتى موضوعه الامر الواقعى استعدادى وحاملة
لا بعضا

له مع عدم ثبوت عموم قدرته على ان الكثرات والمركبات لا بد ان ينتهى الى الوحدات
والبسايط وكل واحد بسيط منها شئ موجود وواحد معلول ومقدور لله
لا لغير ذلك من جهة واحدة فظهر ان اتحاد مفاهيم كثيرة فى الوجود والمصداق
واقع ثم اشرنا الى كون صرف الوجود المصداق الواقع ثم اشرنا الى كون صرف الوجود
بذاته مصداق لجميع صفات الكمال بقولنا فصرف كون اى وجود هو ظاهر بذاته وظهور بنائه
ثم لا حظنا ان لا ذات هناطرء عليه الظهور فهو نفس الظهور واذ هو ظهور
قائم بذاته فهو ظاهر كان البياض لو كان قائما بذاته كان ابيض ومظهر للغير
الذى هو المهيات فهو نور لان النور هو الظاهر بذاته المظهر لغيره واذ
توقيتى اى لما كان الوجود نورا وافاضة الشعاع ظاهر لنور ومها فاعلها هو
للنور كما ترى فى النور العرضى انه فياض للشعاع الا ان شعاع النور المعنوى
الانوار القاهرة والاسفهبدية وهى حية عالمة ناطقة الى ان يبلغ فى النزول
الى الانوار العرضية بخلاف العرضى وشعاعه فهو قادر اذ القدرة هى الافاضة بالشعور
والمشية والحى دراكا وفعالا ابدا فالنور الذى هو الوجود الصرف حى حيث نعليلى فيه
اى فى النور وجدانا اى الدراك والفعال فالالف للتثنية او هى للتعريف فالالف للاطلاق
واذ ظهور مرجع العلم لان العلم انكشاف الاشياء وظهورها بين يدى العالم وعلى تعريف شيخ
الاشراق العلم كون الشئ نورا لنفسه ونورا لغيره فهو اى النور الحقيقى والموجود
الصرف علم وقس على صحة كونه مصداقا لهذه الاوصاف صحة مصداقية ساير
الاوصاف له فالارادة هى الرضاء للمراد والوجود الصرف عين الرضا والعشق بذاته وبانا

والتكلم هو الاعراب عما في الضمير والوجود الذي هو العلم والقدرة والمحبة الافعالية اعراب عن
المكنون الغيبي والمكنون الغيبي ايضا الظاهر واعراب بذاته لذاته وهو التكلم الذاتي
فاجعله مقيسا على ما لم نذكره ولذلك ترى العرفاء يطلقون الاسم على نفس الوجود ملحوظا
بتعين من التعينات الكمالية والمسمى على الوجود الصرف ملحوظا بلا تعين غرضي في ذكر
اقوال المتكلمين في هذا الباب والاشعري بازدياد في صفاته الحقيقية قائله الثمانية
باعتبار الطائفة كقول الشاعر وان مالك كانت كرام المعادن والزامهم بالقدماء
الثمانية مشهور وقال بالنيابة المعتزلة اي ذاته نائبة مناب الصفات بمعنى ان
خاصية العلم مثلا اتقان الفعل وهي تترتب على نفس ذاته بلا صفة علم حقيقة وقد
اشتهر انه خذ الغايات ودع المبادي وبالحقيقة هم نافون للصفات ومنشأ غلطهم
ان الصفة هي المعنى القائم بالغير فكيف يكون ذاتا مستقلة ولم يتفطنوا ان حقيقة كل
صفة هي الوجود والوجود مقول بالتشكيك فلكل صفة له عرض عريض كما مر في العلم ان مرتبة
منه كيف ومرتبة منه واجب بالذات وقس عليه القدرة والارادة وغيرهما فالمرتبة
الاعلى من كل صفة هي حقيقة تلك الصفة بلا مجاز والالفاظ موضوعة للمعاني العامة
ونغمة الحدوث اي حدوث صفاته الحقيقية في الطنبور اي طنبور معرفة الصفات
قد زادها القائل الخارج من مفطر اي مفطر العقل الاخ تعيير وتعريض للكرامية
حيث زادوا وقاحة وفظاعة فجمعوا بين زيادة الصفات الحقيقية وحدوث بعضها لا
بفطرة العقل ثم اشار الى تزييف هذا المذهب بقولنا ما واجب وجوده بذاته
فواجب الوجود من جميع جهاته فكما انه واجب الوجود كذلك واجب العلم والقدرة والارادة

ومحو

48

ومحوها ليس هذا تزييفا لمذهب الاشعري اذ هو ايضا يقول صفاته واجبة لذاته لقوله
بعليتها بهذه القاعدة اعني قولنا واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات
اعم من العينية عنده فانه تعالى عالم بذاته وهو تعالى عالم بالذات اي بذاته اذ منه سبحانه وتعالى
وجوده عالمي الذات اي العالمين بذواتهم اخذ وحط الكمال ليس فاقد البرهان اخر وكل ما
جرد عاقل كما تجرد العاقل ايضا حتما اي كل مجرد عاقل كما ان كل عاقل مجرد لان الانعكاس
الموجبة الكلية كنفسها بل من باب مبرهنية كل من القاعدتين على حدة فقلنا في بيان الاول
اذ عقله مبني للمفعول اي معقوليته اما له الامكان اولا امكان له وهذا الظاهر البطلان هذا
من باب دفع الصفة فاعلها كالحسن الوجه ولا ينبغي ان يقرأ بالاضافة اذ لا يوافق الوجه
السابق في الاعراب وظهور بطلانه لان كل موجود يمكن ان يعقل بوجه ولو بالوجه العام
مثل انه موجود وواجب وممكن وغير ذلك ثم الجواز اي الامكان الذي هو الشق الاول انكان
بتغيير بان يقشره العقل ويعريه عن مقارناتها حتى يصير معقولا فذا خلف اذ
الموضوع عقلا مجردا اخذا فهو بلا مؤنة تعرية معرى ودونه اي الجواز بدون التغيير
الكائن عام في ضمن الوجوب فهو بالفعل معقول فهو اي ذلك المجرد المعقول بالفعل عاقل اي عاقل
نفسه بالفعل لا بالقوة اذ ضايفه اي ضايف العاقل المعقول والمتضايفان متكافئان
قوة وفعلا ان قلت لم لا يجوز ان يكون معقوليته بالفعل في ضمن معقوليته للغير لا لذاته
قلت لو كان معقولا لغيره والغير عاقلا له لكان موجودا لذلك الغير كما هو شرط المعقولية
للغير عند المشائين وهذا الدليل لهم فلم يكن مجردا عن المادة بالمعنى الاعم من الموضوع وقد
فرضناه مجردا هف ان قلت هل يمكن التمسك بالتضايف لاثبات معقولية ذاته لذاته

اي لاثبات عاقلية ذاته لذاته ومعقوليته
لانه اذا كانت ذاته معقولة لذاته
فهو [illegible] عاقل لذاته ومعقول انه
وبعبارة اي لاثبات اتحاد العاقل والمعقول

وليعلم ان ما هذا التمسك الدليل المجرد
[illegible]

كالاثنات فعلية العاقلية بالفعل اذ كانت المعقولية فى مرتبة ذات المجرد بحيث لا وجود له

كا تكون التمكن التصاعد لانه يلزم فعليته بالفعل

الا المعقولية كانت العاقلية ايضا فى مرتبة ذاته لان المفروض قطع النظر عن جميع الاغيار

فى المعقولية قلت نعم استدل صدر المتالهين س بتكافؤ المتضايفين فى المشاعر وغيره

على اتحاد العاقل والمعقول فى العلم بالغير ايضا ولكن عندى انه لا يثبت المطلوب بهذا اذ التكافؤ

فى المرتبة الذى هو من احكام التضايف لا يقتضى ازيد من تحقق احد المتضايفين مع الاخر ودونه

المغايرة لا مقدما ولا مؤخرا لا الاتحاد كيف والعلة مضايفة للمعلول والمحرك للمتحرك والتكافؤ فى

لا يستدعى الا ثبوت المعية فى المرتبة بين طرفى كل منهما لا اتحادهما وجودا وحيثية ولا جمع

المتقابلين فى موضوع واحد من جهة واحدة فما ذكر ان المفروض قطع النظر عن جميع الاغيار فى

المعقولية ثم ان سلك مسلك التضايف لان مفهوم المعقول بالنظر الى مفهوم العاقل

معقول كيف والمضاف معقول بالقياس الى الغير والغرض ان المفهومين المتضايفين كانا

بمجرد تغاير مفهوميهما لا يقتضيان تكثرا فى الوجود والحيثية كك لا يقتضى تكافؤهما الاتحاد

ولا التكثر وان لا يابى الاتحاد ولا التكثر وان لا يابى الاتحاد بدليل خارج ما اى شئ

غير معقولية حصولا مفعوليا لما له وان كان مبنيا للفعول فحصولا ميزا والمراد ان ما كان وجوده فى نفسه

عاين غير معقولية ولو يوجد له وجود غيرها فهو عقل ما الكون عاقلا ومعقولا ايضا عن

فى علمه بغيره وغالبا بغيره اذا استند غيره اليه تعالى وهو تعالى ذاته مفعول لقولنا لقد شهد وبالسبب

متعلق بقولنا العلم بما هو السبب متعلق بقولنا العلم بما هو السبب علم بما هو مسبب له اى بالسبب

ومجمل ان الاشياء فى ذواتها مستندة اليه تعالى وهو تعالى علم وشهد ذاته التى هى عين علية الاشياء

لا انه تعالى عالم بذاته والعلم بالعلة بما هى علة تقتضى العلم بالمعلول فهو تعالى عالم بالكل من ذاته ثم التقييد

بقولنا

بقولنا بما هو السبب شارة الى ان المراد من العلم بالسبب العلم بالجهة المقتضية للمسبب سواء كانت

عين ذاته او زائدة وهى الامر المقدم على السببية الاضافية وعلى المسبب ولا شك انها عين حيثية

ترتب المسبب على السبب اذ التخلف عن السبب التام محال كما اشرنا اليه بقولنا به وجب فكلما حصلت في

ذهن او خارج حصل ذات المسبب فيه اذ اللازم ممتنع الانفكاك عن الملزوم وحكم المنجم بما سيقع والطبيب

الحاذق حيث يقول التنىء الفلاني يفيد بكذا من هذا الباب وفى عدم تخلل لفظة الاقتضاء او الاستلزام

فى المترا شارة الى ان المعية شان من شئون العلة الحقيقية ولا سيما الفاعل المصطلح للالهى ما العلم

هو العلم به عن ذكر الا قوال فى العلم ووجه الضبط لها فقد قيل القائل بعض الاقدمين من الكلام

لا علم له بذاته بناء على ان العلم اما اضافة وهى لا يتحقق بين الشئ ونفسه وصورة مساوية للمعلوم

فيلزم تحقق المثلين وانت تعلم ان علم الشئ بذاته حضورى لا يستدعى شيئا منهما فهذا مع كونه كفرا

اوهن من بيت العنكبوت ومنا اليه قريب تخذلهم الله تعالى وقيل لا يعلم معلولاته اى مع علمه بذاته بعد

المقابلة ومراد القائل انه لا يعلمها فى الجملة اى فى الازل اذ ليست موجودة فى الازل وهو باطل اذ العلم

الا انه قيل بانه يعلمها فى الازل

بالعلة فى الازل يستلزم العلم بالمعلول فى الازل وان لم يكن لهم فى الازل ومثبت لعلمه تعالى بما جعل اى

بمجعولاته من علمه بذاته اما يقول انه اى علمه تعالى عند عنده تعالى انفصل او يقول انه ليس منفصلا من ذاته تعالى

فاما المستند او هو ان يكون منفصلا عن ذاته فلا يخ اما هو اى علمه المعلوم بتا ثابتا بذاته او اى غيره شيئيته ثبوت

وتقررها ما عينا الثبوت منفكا عن وجود الماهية نفسها الاعن الوجود التبعى لله تعالى الصوفية

مثل الشيخ العربى واتباعه اذ قالوا بجعل الاعيان الثابتة اللازمة لاسمائه تعالى فى مقام الواحدية

علمه تعالى وهذا ايضا منيف من حيث اثباتهم شيئية للماهيات واسنادهم الثبوت اليها فى مقابل

الوجود مع ذلك قد عرفت اصالة الوجود ولا شيئية الماهية الا ان يصطلحوا ان يطلق الثبوت

على مرتبة من الوجود وكانهم وصفوا مبادانا من حقيقة الوجود مرتبة منها وقابلوها بما او

اوذو وجود عطف على قوله اما هو المعدوم ليس ذا اثبات فقط على اصطلاحهم فمثلا اى نعلمه

مثل قائمة بالذات اى بذاتها قائمة سبقه متعلق بذى وجود ذا من فلاطون اشتهر فجعل علمه تعم بالاشياء

منفصلا عن ذاته ذا شيئية وجود سابقا على الاشياء وهى المثل النورية التى سيجئ اثباتها

فى الغريدة المعقودة لبيان الافعال ولكنها ليست مثالا على التفصيلى بالاشياء عندنا لكونها

متاخرة الوجود عنه تعم وعن علمه بها ودون سبق يعنى او ذو وجود علمه ولكن لايكون سابقا

فى الكل اى كل ما سواه نعنى كونها ووجودها العينية التى نيت باعتبار نفس فالصورة العينية

عين الصورة العلمية فذاك قول الشيخ الطائفة الاشراقية وتبعه فى ذلك كثير من محققى المتاخرين

وسوف نصحح صحته من وجوه بعضهم من وجه ان شاء الله تعم وان يكن بالحصر اى علمه بالارتسامى فى البعض

والحضورى فى البعض كالعقل الاول حالكونه ارتسم صور الاشياء فيه فذا اى هذا القول ثالث المعلم

ام اى قصد فان مذهبه انه تعم يعلم العقل بحضور ذاته ويعلم الاشياء الاخر بارتسام صورها

فى العقل ولما فرغنا عن ذكر شعب القول بانفصال العلم شرعنا فى ذكر شعب القول باتصاله

بقولنا اما العلم الذى ليس يرى مبنى للمفعول انفصالا له فلا يخلو اما ان يكون عينه و زايدا عليه

ولكن زيادة متصلة اولا فالاول ما اشرنا اليه بقولنا ان كان عينه علا جلاله حالكونه

مرتسما فيه فيكون علمه حصوليا فذا اى هذا القول بغير مين اى كذب لانكيما من المعلم و الشيخين

ابى على وابى نصر الفارابى فقال الشيخ الرئيس ان المعنى المعقول قد يوخذ عن الشئ الموجود

كما اخذنا عن الفلك بالرصد والحس صورته المعقولة وقد يكون الصورة المعقولة غير ماخوذة عن الموجود

بل بالعكس كما انا نعقل صورة بنائية نخترعها ثم يكون تلك الصورة محركة للاعضاء الى ان نوجدها

فلا تكون وجدت فعقلناها ولكن عقلناها فوجدت ونسبة الكل الى العقل الاول الواجب الوجود هذا

فانه يعقل ذاته وما يوجبه ذاته ويعلم من ذاته كيفية كون الخير فى الكل فيتبع صورته المعقولة

صور الموجودات على النظام المعقول عنده لا على انها تابعة اتباع الضوء للمضئ والاسخان للحار بل

هو عالم بكيفية نظام الخير فى الوجود وانه عنه وعالم بان هذه العالمية يفيض عنها الوجود على

الترتيب الذى يعقله خيرا ونظاما انتهى والثانى قولنا او غير ذلك بان كان العلم عينه فهو مع كونه

متحدا بالعالم بالمعقول ايضا متعلق بمتحد به لا محسوس اذ العلم الاحساسى منتف عنه على مذهب

المشائين ان يتحد فهو مذهب لفرفوريوس اعظم تلاميذ المعلم الاول وقد تكلمنا على مذهبه

وعسى ان يكون مراده ما سنذكره من العقل البسيط انشاء الله ودونه اى دون الاتحاد مع المعقول

ولكن مع العينية للذات الواحدة البسيطة غاية البساطة فالذات هو الاجمال من بيانية علم

اى يكون ذاته تعم علما اجماليا وهذا متشعب على قولين فان بكل الاشياء ذكر اى انكان علمه

اجماليا بكل الاشياء التى دونه فهذا القول للمتاخرين فعالوا ان ذاته تعم علم اجمالى

بجميع ما سواه لا تفصيلى لكونه واحدا بسيطا والاشياء مختلفة الحقائق وكيف يمكن

ان يكون صورة الشمس مثلا فى ذهننا علما بالشمس والقمر والحجر والمدر وربما اوردوا

مثالا وسموه اجمال الانسان فى علمه الى ثلثة اقسام احدها ان يكون علومه تفصيلية مانيه

على سبيل الانتقال من معقول الى معقول مع شوب تخيل وثانيها ان يكون له ملكة

يحصل من ممارسة العلوم وثالثها كونه بحيث اورد عليه مسائل كثيرة دفعة فيحصل له علم

اجمالى بجواب لكل من تلك الملكة البسيطة ثم ياخذ فى التفصيل مستمدا من ذلك الامر

البسيط الذى فيه فهذا العلم الواحد البسيط فعال للتفاصيل وهو اشرف منها فالى فقياس

فهنا قولان كالا تزاء بقولنا ان يكون علمه مجعولا ثراً بان حضر فى الكلام

علم الواجب بالاشياء وانطواء الكل في علمه على هذا المنهاج فلعرفت بان هذا الحالة البسيطة
ملكة وصفة زائدة على النفس وفي الواجب تعالى عين ذاته وقد صححنا كلامهم في بعض
تحريراتنا او بالبعض خبر مقدم لقولنا تفصيل البعض من الحكماء له ذلك القول هو المرضي فذاته
تعالى علم تفصيلي بالمعلول الاول واجمالي بما عداه من الممكنات وهكذا كل علة بعد الحق الاول تعالى علم
تفصيلي وصورة علمية له تعالى بالمعلول الذي يلي تلك العلة بلا واسطة واجمالي بما له واسطة
هذا ضبط الاقوال وبيانها مجملا بحيث يحصل للطالب احاطة اجمالية عليها واما بيانها
تفصيلا وبيان ما لها وعليها فلك فموكول الى الكتب المفصلة ولاسيما الكتاب الكبير لصدر
المتالهين شكر الله سعيه ولنشرع في تحقيق ما هو الحق عندنا فنقول فان علمه تعالى بالاشياء
بالعقل البسيط والاضافة الاشراقية الذاتية اي ذاته تعالى علة لذات ما عداه وهو كل الوجودات
الممكنة المجردة والمادية والعلم بالعلة اي علمه بذاته علة لعلمه بما عداه لما عرفت ان العلم
بالعلة مستلزم للعلم بالمعلول وحيث تحد الالف للاطلاق بما تلونا لك من ان صفاته عين
ذاته وان ذاته وعلمه بذاته لا تغاير بينهما اصلا علتاهما فاعل اتحد وضميره راجع
الى ذات ما عداه والعلم بما عداه والمراد بالعلتين الذات المقدسة تعالت وعلمه بها
فاذا حكمت باتحاد العلتين فاقض بان وحد معلولاهما اي معلولا العلتين وهما ذات ما عداه
وعلمه تعالى بها والا لزم صدور الكثير عن الواحد هكذا حقق المقام العلامة الطوسي
فعلمه تعالى قد كان نوريته لكن لا النورية المصدرية بل الحقيقية ولا النورية الحسية العرضية
العديمة الشعور المنبسطة على ظواهر السطوح المظهرة للمبصرات خاصة اللاحق بها الا
في الممكنة للتالي بل النورية الوجودية المستقلة الحية القائم بها وضح الشعور المستمر وغير المستمرة

اي النور الحسي الذي يمكن ان يكون ثانيا له بخلاف النور الحقيقي فانه لا يمكن له الثاني

وغيرها

وغيرها النافذة في اعماق الاشياء وبقولنا ايضا المظهرة لكل الماهيات ولا في لها ولا تغير
حال ولا ثاني لها ولا امثال وكان نوريته قدرته فعلمه قدرته وهذا كما ان علم النفس بالصور
العلمية المثالية التي في عالمها عين قدرته عليها وعين اضافتها الاشراقية اليها ولو صادف
قوة الوجود بل اقوى من الموجودات العينية بقوة النفس او بالنوم او الاغماء او غيرهما
فيكون نفس وجودها من سماء وارض وحيوان وانسان وغيرها علمه وقدرته ووجوده او ايجاده تعالى
انتسابه الاشراقي الى الاشياء وبعبارة اخرى قدرته فيضه المقدس الاطلاقي وهو الوجود المطلق
المنبسط على الاشياء فان للوجود مراتب الوجود الحق والوجود المطلق والوجود المقيد والاول هو الله
جل شانه والثاني فعله والثالث اثره وانما قلنا انتسابه الاشراقي اذ صرف الوجود الماخوذ بحيث
يكون الفيض من صقعه كالعنوان الفاني في المعنون نسبة ذهنية معقولية يعني فانه اذا اخذ صرفا
كان كل وجود من صقعه فيضه وفيضه من صقع ذاته فلا يبقى طرفا متحصلا حتى يتحقق نسبته
ولذلك كانت الصفة منفية عنه تعالى اشارة الى قوله عليه السلام كمال الاخلاص نفي الصفات الماخوذة
بحيث يكون لها نسبة معقولية بخلاف الانتساب الاشراقي فانه لا يستدعي طرفا لانه الاشراق
القائم بالذات وعند ظهوره بالوحدة التامة يفنى كل مستشرق وينفي كل قابل غاسق والعلم
الاجمالي الكمالي المتفق عليه بين الاشراقي والمشائي حيث يقول الاشراقي ان نفس وجود الذات
علم اجمالي مقدم على العلم التفصيلي الذي هو وجود الاشياء ويقول المشائي ان علمه الاول ليس بمجرد
بهذه الصور المرتسمة بل بذاته التي هي علم اجمالي سابق عليها وانما كان اجماليا لان وجود الذات واحد
بسيط فلا يمكن ان ينكشف به الاشياء المتخالفة تفصيلا عندهم واما عندي موافقا لبعض
ابناء الحقيقة فلما كان بسيط الحقيقة واحدا وجامعا لكل وجود وكمال وجود بنحو اعلى فهو في عين

والمقصود من بعض عباراته الموهمة التنزيه عما هو من خصائص عالم المادة وايضا
كما تمسك به في حكمة الاشراق قاعدة امكان الاشرف في وجود هذه الانواع النورية
المجردة والمتمم ان شرط اجراء القاعدة ان يكون الاشرف والاخس من نوع واحد
حتى يلزم من امكان الاخس امكان الاشرف فلو كانا من نوعين لجاز ان يتحقق عدم صدور الاشرف
قبل الاخس لعله لامتناع صعبة لكنه لم يعتبر هذا الشرط في الهيات الاسفار وكان الشيخ
الاشراقي ايضا لا يقول بهذا الشرط حيث يستدل كما سنذكره بوجود النور المدبر على وجود
النور القاهر والنفس والعقل متخالفان نوعا الا ان يتحقق باختلافهما بالنقص والكمال
كما هو الحق وح اختلفتا بالنقص والكمال لا بالمهية في ذكر تاويلات القوم للمثل
الافلاطونية وبعضهم وهو المعلم الثاني في كتاب الجمع بين الرايين واتباعه يحرفون
الكلمة فاولوا بالمثل بالصور المرتسمة في ذات باريها فان افلاطون وسقراط وغيرهما
قالوا لكل نوع فرد مجرد غير داثر والصورة العلمية الالهية من كل نوع مجردة لا يتغير ولما قالوا
انها قائمة بذات الله تع قلنا وذا اى قيامها بذات باريها عز اسمه قيامها بذاتها كما الى نور
بذاتها والصورة العلمية فاعمر حج
من الافلاطونيين لانه تام اجماعا لان علمه الاجمالي الكمالي الذى هو عين ذاته كما هذا العلم
جلت اثاره
التفصيلي ولو لوحظ سببيتها عنه تع كما يقال انها عنه تع والفاعل فيها هو الغاية فان السبب
الغائي هو السبب التام واذا كان هو تع تمامها وكمالها بحيث ان ما هو فيها لم هو
شيئية الشي بتمامه وكماله لا بنقصه فقيامها بباطن ذاتها اشد من قيامها بذاتها قيل
والقائل هو السيد المحقق الداماد قدس سره المثال صور افراد نوعه التي في الهيولى
لكن بما هي

في

هي تضاف للمبادي الاولى لكن حيث نسبتها الى انفسها ولا من حيث نسبة بعضها
الى بعض لان هاتين النسبتين مثار الكثرة بخلاف النسبة الاولى حيثية
زمانيتها اى زمانيات صور الافراد الهيولانية ولا ازمنة مثل مكانياتها ولا مكنة
كالان والنقطة لف ونشر مرتب في الدهر جمع تاكيد للزمانيات ومابعدها في جهة
المجهز واحدة باقية مجردة اى مسلوب عنها احكام المسلوة فالمادة فالشي فيه اى في الدهر
مع هيولاه الاولى والثانية اجتمع اى يرتفع التعاقب والغيبة من البين وقيل المثل
عالم المثال يعنى المثل المعلقة التى هي بازاء الاشخاص مع ان الافلاطونيين قائلون
بالمثل النورية المثل المعلقة معا وعلى هيئة مطلقة تذ جملا والحامل هو الشيخ الرئيس
ولما صرح القائلون بالمثل بكونها جواهر مجردة ابدية فلما حكاية عنه ففي العقول
والاذهان ذاتها مجرد حيث تحذف عنها المادة ولواحقها حتى بالاطلاق فلا
تقيد وتحفظ ابدا مع تعاقب الافراد اى في ضمنها وجوهر للحمل الاتحادي اى الجوهر المحمول
يحمل عليها ولا دخل لهذه التاويلات برايهم اما الاول مع كونه خلاف الظ فلان ارجاع
الصور المرتسمة الى المثل وتاويلها اولى واحق من ارجاع المثل اليها وتاويلها
بها كما لا يخفى على المصنف واما الثاني فلان اخذ الافراد المادية منسوبة الى
المبادي منتلية بها يصح كونها صاحبة بنحو من الوحدة والبساطة والسر في ان الوجود
البسيط مشتمل على جميع وجودات مادونه بدون انثلام في وحدته وبساطته
سوغ اخذ مفهومات متخالفة وجوازات انتزاعها من الوجود الاحدى للذات اى الكثرة في الوحدة
الوجود البسيط كما مضى كالنفس الناطقة في الذات او في مرتبة ذاتها قواها الباطنة الاطلاق

باعتبار تجردها ونورها اذ اشتمالها
الفعلي وبعبارة اخرى هي بهذا النظر
مقام وحدتها في الكثرة لا مقام
الكثرة في الوحدة اما الثالث فلما
الاطلاق واما الرابع صح ...

والظاهرة حاوية بوحدة في قوة اى بجهة واحدة بسيطة في قوة وهي اى هذه القوة هي اى ذات النفس لامر بنضم اليها في بذاتها البسيطة مستحق لجمل عاقل ومتوهم ومتخيل وحساس كل على مرابتها وذلك لان الكل تفيض منها على البدن فالقوى الظاهرة والباطنة في هذه النشاة عشرة وفي النشاة المثالية ايضا عشرة لتطابق العوالم لكن لسعة عالم الفوق تقرب العشرة في مثلها ففي سمعه ينطوى كل العشرة وفي بصره ايضا ينطوى كلها وهكذا في كل واحد من العشرة وفي النشاة العقلية ايضا توجد العشرة وتقرب تلك المائة فيها بغير النافذ لك واحدها النفس في رتبة ذاتها ببساطتها مشتمل على كل القوى الالفية ومنزع منه مفاهيمها وسمي لاسمائها بنحو اعلى البدن واحد اللام صلة وغاية كما بها اى بالنفس فيه وتدبير استكمالي كما يكل ناسوت هو افراد طبيعته لنوعه له اى للمثال الافلاطوني عناية وتدبير احوالي وتحريك بحيث يحكي مكان جملة افراد النوع كبدن له فذلك اى الافراد الناسوتية لنوعه من المخروط اى من رب المثال الافلاطوني الذي في التمثيل كمخروط مثل القاعدة نظرا الى الكثرة والتعدد فيها وذا اى المثال الذي بمنزلة نقطة راس ذلك المخروط نظرا الى الوحدة والبساطة تكون تلك النقطة الكل من كمالات الافراد الناسوتية من نوعه وكجدة من الوجدان ففي التمثيل هو كنقطة سيالة ترسم بسيلانها خطا مستقيما والخط مثلثا ذا الزاوية والمثلث مخروطا بان تحرك على احد ضلعيه حافظا لطرف ذلك الضلع مركز الدائرة ودائرا بالضلع الثاني على محيط الدائرة فتلك النقطة السيالة كانها فاعلة لذلك المخروط ولكن بالتجافي عن مقامها وبالحركة والمفارقة لا يجوز عليها التجافي ولا الحركة وذلك اى المثال النورى

وذى كى الاصنام والطلسمات فنوع وذلك اى المثال هو الكلي اى وسيع يعنى اذا سمعت منهم ان يقع لرب النوع كلي فلا تفهم منه ما يستعمل في المفاهيم بل المراد بالكلية السعة الوجودية والاحاطة بالافراد الناسوتية كما يقولون الفلك الكلي ويريدون به المحيط المعلوم وانه انه ايضا فرد مشكل كل واحد من اصنامه والكلي نفس الطبيعة المحمول عليه وعليها فذلك هو المثل لهذه اى متفق معها في المهية ولوازمها كما قال بعض المتالهين من بناء على جواز كون بعض افراد حقيقة واحدة ماديا وبعضها مجردا لا صالة الوجود وتشكيكه وجواز الحركة الجوهرية لا مجرد المثال المناسب لها بوجه وان اختلفا مهية كما يفهم من بعض كلمات الشيخ الاشراقي على ما نسبه اليه بعض المتالهين وظني ان الشيخ ايضا لا يكتفي بكونها قاعدة مخروط نوعها واشراقها الفعلي وبعبارة اخرى هي بهذا النظر مقام وحدتها في الكثرة لا مقام الكثرة في الوحدة واما الثالث فظاهر البطلان واما الرابع مع كونه خلاف الظاهر ايضا فلان المهية المطلقة كلي طبيعي والمثال النورى موجود شخصي وتجردها بتجريد المجرد وتعرية المعرى وليس واقعيا وشبابها وهنا ليسا بالملاك وجوهريتها ليست عينية بل ذهنية في قاعدة امكان الاشرف والتعبير بالامكان الاشرف في حكمة الاشراق وشرحها والاسفار وقبسات السيد ليس على ما ينبغي اذ الامكان والاخس لان يكون مرادهم بالامكان هو الممكن وهذه قاعدة شريفة عظيمة الجدوى ومن فوايدها اثبات ارباب الانواع وقد استنبطها الشيخ الاشراقي من كلام المعلم الاول وقد اشرنا الى دليلها المذكور في الكتب المذكورة بقولنا الممكن الاخس اذ يقتضي تحققا فالممكن الاشرف وجب ان يكون

اى فى التحقق سبقا على الممكن الاخس والا فلا يخ اما ان لا يصدرا عن المبدء لا
بواسطة ولا بلا واسطة واما ان يصدر بواسطة الاخس واما ان يصدر مع
الاخس وكلها باطلة اشرنا بقولنا الا انه لولاه اى لولا صدوره سابقا على الاخس
ان لم يفض عنه تع اصلا لجهة تقتضى حقا اى على الحق تعالى يقتضى حتى يصدر عنها
لان المفروض ان ذالك الاشرف ممكن فاذا لم يصدر عن الواجب تع اصلا فمعلوم ان جهة
المصدرية فى الواجب تعالى تفى بذالك الاخس ولا تفى بذالك الاشرف وهو مح وان اقتضى التى ٢
فاضى من الواجب تعالى قبل الاشرف وقبليته بالذات علل الاقوى عند ذا الاضعف
وهو ايضا مح وان كان الممكن الاشرف مع الاخس فى الصدور لمعلول علة واحدة الاضح ع
فواحد جاء مصدر الكثير وقد علم استحالته واذا بطلت التوالى ثبت انه يوجد
الممكن الاشرف عنه تعالى ثم الاخس لاخس ثم قولنا والنور الاسفهبد اى النفس اذ
برهن عليه اى على وجوده فالقاهر اى العقل ايضا كائن من الكون المطلق اى موجود
اشارة الى ما فرع الشيخ الاشراقى عليه هذه القاعدة بقوله والانوار المجردة المدبرة فى
الانسان برهنا على وجودها والنور القاهر اشرف من المدبر والبعد عن علائق
الظلمات وهو ممكن فيجب ان يكون وجوده اولا وقال العلامة فى الشرح وهو ممكن لان
الجوهر المجرد ممكن والا لما وجدت النفس المجردة لكنها قد وجدت وامكان
المجرد الاخس وهو النفس دليل على امكان المجرد الاشرف وهو العقل انتهى وهذا
دليل على ان اختلاف النفس والعقل بالنقص والكمال لا بالنوع كما رد ايضا كل صح ع القوم
على الطبيعة من حيث هى وكل ما صح على الطبيعة امتنع على فرد ما ولا يصح الامكان على النفس صح على طبيعة الجوهر ... حالة

... والصلوة على محمد واله

الفصل الرابع فى الطبيعيات

المقصد الرابع فى الطبيعيات وفيه فوايد الفريدة الاولى فى حقيقة الجسم الطبيعى
اعلم ان موضوع كل علم بحسب المهية والهلية البسيطة لابد وان يكون
مفروغا عنه فى ذالك العلم فلابد ان يكون بين المهية والهلية او مبينا
فى علم اعلى والمتكفل لبيان جميع الموضوعات هو الفلسفة الاولى ولها
الرياسة المطلقة وانما لم يكن البحث عن موضوع العلم مطلوبا فيه لانه يبحث
فى العلم عن العوارض الذاتية لموضوعه وعلل قوامه من مباديه لا من لواحقه
ووجوده ليس من عوارضه لانه نفس كونه وتحققه لا امر ينضم اليه ولو
كان من عوارضه لم يكن ذاتيا الا عينه من الموضوعات المتداخلة فى موضوع
الفلسفة الاولى ولان مسائل العلم اثبات الاعراض الذاتية وهو يتوقف
على ثبوت الموضوع واجزائه فلو كان ثبوت الموضوع واجزائه مسئلة منه
لزم توقف الشئ على نفسه اذا عرفت هذا فنقول لما كان موضوع العلم الطبيعى
هو الجسم الطبيعى بما هو واقع فى التغير كان بيان حقيقته وتالفه من الهيولى
والصورة على سبيل المبدئية فى الطبيعى ونحن وان قدمنا الالهى ليوافق الوضع ونحو ذلك
الطبع حيث انه علم ما قبل الطبيعة ومضى فى مطاويه حديث تركب الجسم من
الهيولى والصورة الا انا لم نفصل ولم نبرهن عليه هناك فلذا احتجنا ان
نبحث ههنا عن الهيولى والصورة وعن تالف الجسم منهما ان قلت لم لم تذكروا
هناك حتى استغنيتم عن ذكره ههنا مع كونه هناك اليق قلت لو ذكرناه هناك لم
يكن بد لنا من ذكره هناك ههنا ايضا تحقيقا للموضوع الطبيعى وحذرا من الحوالة
التى توجب التحير للمتعلم الطبيعى فكان ح التكرار مع ان بناء هذا النظم على الاختصار
وانما كان البحث عن الهيولى والصورة والجسم من الالهى لانها احوال تعرض للموجود
من غير ان يصير رياضيا او طبيعيا وبالجملة متخصص الاستعداد لعروضها بل

التخصص يحصل بها لا قبلها ان قلت الموضوع هناك هو الموجود المطلق و
هذه لا تعرضه بما هو مط بل لا بد ان يتخصص بمثل الامكان والجوهرية
قلت كل تخصص لا يخرج العرض للاحق عن كونه ذاتيا ولا الموجود عن كونه
موضوعا للالهي انما المخرج هو التخصص الطبيعي والتعليمي لان احكام الوجود
تصير مغلوبة واحكام العدم غالبة فعوارض الجسم الذاتية ليست ذاتية
للموجود بما هو موجود بل غريبة له بخلاف عوارض الجوهر المفارق والخصوصيات
الاخر الماخوذ هو لا بشرط معها كما هو شان موضوع العلم بالنسبة
الى موضوعات مسائله ما لم ينته الى التخصصات الطبيعية والتعليمية
وقد فصلنا ذالك في حواشي الاسفار ان قلت كيف يكون الجسم هناك
عرضا ذاتيا للموضوع والمسئلة الجسم موجود قلت بل المسئلة الموجود
جسم ولا سيما على اصالة الوجود واعتبارية المهيات واما مسئلة
نفي تركب الجسم من اجزاء لا يتجزى فلما كانت من مبادي مباحث المادة
و الصورة اوردناها ههنا تبعا للقوم وهل هي من الالهي او الطبيعي ففيه
كلام والحق انها من الطبيعي كما في المحاكات لانها من العوارض الذاتية للجسم
الطبيعي لكن ليست المسئلة عدم تركب الجسم منها كما هو ظ كلام المحاكم
لانه ان اخذ سلبا مط فليس مختصا بالجسم بل لا يكون مسئلة من الالهي
ايضا اذ السلب لا يقتضي وجود الموضوع فيكون اعم من موضوعه
فلا يكون اعم من موضوعه فلا يكون عرضا ذاتيا له وان اخذ عدما للملكة
فليس الجسم من شانه التركب منها عند الحكيم بل المسئلة قبول الجسم انقسامات
الغير المتناهية ومن عبر بعدم التركب عنها اراد ما ذكر لان هذا
في قوة ذاك ثم انهم عرفوا في الامور العامة الجسم الطبيعي بانه جوهر يمكن
ان

موضوع الالهي اعم من سائر الموضوعات والمسئلة الواردة في العلم لا تكون الا عرضا ذاتيا للموضوع وهو لا بد ان تكون مساوية له والغرض انه اذا اخذت المسئلة عدم التركب مطلقا صارت المسئلة اعم من موضوع الالهي الذي هو اعم من سائر الموضوعات والغرض الذاتي الذي هو المسئلة لا بد ان يكون مساويا للموضوع فيلزم ان لم تكن هذه المسئلة من العلوم مطلقا

ان يفرض فيه خطوط ثلثة متقاطعة على زوايا قوائم وانما قالوا يمكن ان يفرض
ولم يقولوا يوجد لان تلك الخطوط لا يجب ان يكون موجودة فيه بالفعل
كما في الكرة وان وجدت كما في المكعب فليست الجسمية بسبب وجودها فيه
بالفعل بل جسمية الجسم بكونه مصححا لفرضها قال صدر المتالهين س
في شرح الهداية الابعاد المعتبرة في الرسم او الماخوذة في الحد هي الابعاد الم
المتقاطعة المفروضة في ثخن الجسم لا الابعاد الخطية الاطرافية التي تكون
في ملتقى المكعبات وامثالها كيف ولو كان كذالك لصدق التعريف على كل
سطحين متلاقيين على خط واحد من سطوح المكعب لا بق يخرج مثلها من قيد الجوهر لانا نقول فعلى هذا يكفي ان يوخذ في التعريف بعد ما انتهى اقول
لعله س اراد بسطحي المكعب الشكل لا الشكل بمعنى هيئة احاطة الحد او الحدود
لانه كيف لا يقبل القسمة والامتداد بل ما هو مصطلح المهندسين فان
الشكل عندهم المقدار المحدود وانما حملنا على ذالك لان السطحين ليس لهما
مهية حقيقية ومجموع الشيئين ليس عنده س موجودا على حدة والوحدة معتبرة
في المدخل والمخرج من التعريف واقول صريح عبارة المتاخرين اعم والنقض
غير وارد لان المراد صحة الخطوط المذكورة بالذات والسطحان قبلاها با
العرض للجسم والا فلا عمق للسطح بل قبولهما بشرط الوضع المخصوص ولو قبلاها
بالذات لامكن فرضها فيهما مع قطع النظر عن الجسم والوضع وليس
ممكنا ونعم لا الاكتفاء ببعد ما للايفاء بتمام الحد او الرسم كما ان الغرض
الاهم من الحدود الاطلاع على الذاتيات لا الامتياز عن جميع ما عدا المحدود
فقط والا لتمشى ذالك من الفصل فقط او الخاصة خاصة ثم المراد بالفرض
التجويز العقلي لا التقدير وانما لم يكتفوا بالفرض اذ لا يعتبر الفرض با

بالفعل وانما لم يكتفوا بالامكان قيل ليتناول الافلاك بناء على
امتناع الخرق والحق ان التعريف بالحقيقة للصورة الجسمية لانها
الجسم في بادي الرأي النظر والابعاد انما يفرض بالذات فيها فهي لا
منع من قبلها والصورة النوعية الفلكية المانعة من القبول وهي لاها
خارجة عنها لكن لما اريد بالامكان في التعريف الامكان بحسب نفس
الامر اي ما لم يلزم من فرض وقوعه محذور زيد قيد الفرض حتى يتناول
الافلاك اذا عرفت هذا فقولهم جوهر يشمل ساير الجواهر وقولهم يمكن
ان يفرض فيه خطوط يخرج الجواهر المجردة وتقييد الخطوط بكونها على
الوجه المذكور اما لتحقيق ان المعتبر في الجسم قبول الابعاد على هذا
الوجه واما للاحتراز عن السطح الجوهري عند قائله اهله لا للاحتراز عن
السطح العرضي لانه كان الجسم التعليمي لم يدخل في الجوهر من اول الامر
ولنشرع الآن في شرح المتن غرر في ذكر في حقيقة الجسم الطبيعي الجسم
المراد به الجسم البسيط وهو ما لم يتألف من اجسام مختلفة الطبايع وانما
خصصنا بالبسيط لانه محل النزاع فان المركب الذي يقابله لا يمكن ان يكون
متصل واحد وليس بذي مفاصل فان المزاج انما يحصل بتصغر اجزاء بسيط
من بسايط الممتزج وتماسها للاجزاء المتصغرة من بسايطه الاخر وكذا في الا
الامتزاج بدون المزاج وعند ذلك لا يبقى الاتصال وانما لم نجعل محل
البحث الجسم المفرد كما في شرح الاشارات وغيره لانه الذي لم يتألف من
اجسام سواء كانت مختلفة الطبايع كالحيوان ام متفقها كالسرير وح
يخرج قول ذيمقراطيس لان الجسم كالماء مثلا عنده ليس بمفرد وان كان بسيطا
ونحن قد ذكرناه في جملة الاقوال ومن خصص الجسم الذي هو محل البحث بالمفرد

بالمفرد في تعديد الاقوال فيه فيها ثم وجه الضبط للاقوال ان يقال لا
شك ان البسيط قابل للانقسام فلا يخلو اما ان يكون جميع الانقسامات حاصلة
فيه بالفعل واما ان يكون الجميع حاصلة بالقوة واما ان يكون بعضها بالفعل
بالفعل وبعضها بالقوة وعلى الاول فلا يخلو اما ان يكون تلك الانقسامات
التي بالفعل متناهية فهو مذهب جمهور المتكلمين واما ان يكون غير
متناهية فهو مذهب النظام وعلى الثاني فلا يخلو اما ان يكون الانقسامات
التي بالقوة متناهية وهو مذهب محمد الشهرستاني واما ان يكون غير
متناهية وهو مذهب الحكما وعلى الثالث فلا يخلو اما ان يكون تلك الاجزاء
اجساما وهو امذهب ذيمقراطيس واما ان لا تكون اجساما فهي اما خطوط
جوهرية متصلة في حد ذاتها واما سطوح كذلك واما مختلطة منهما
فقط او منها او من احدهما مع ما لا يتجزى اصلا وهذه ستة احتمالات
لم يذهب اليها احد فالجسم البسيط عند المتكلم التئم من ذات الاوضاع اي
من الاجزاء القابلة للاشارة الحسية فان الوضع يطلق على معان ثلثة احدها
كون الشيء بحيث يشار اليه اشارة حسية والثاني جزء المقولة وهو هيئة
عارضة للشيء بحسب نسبة اجزائه بعضها الى بعض والثالث نفس المقولة
وهي الهيئة المعلولة للنسبتين نسبة اجزاء الجسم بعضها الى بعض ونسبة
المجموع الى الخارج والمراد ههنا هو الاول التي لا تنقسم اصلا لا فكا بانقسامه
اي قطعا وكسرا وخرقا ولا وهما بتقسيمه اي ما هو بسبب حامل كما خلاف
عرضين قارين او غير قارين وما ليس بسبب حامل ولا فرضا اي ما هو بفرض
العقل كليا كان الانقسام الوهمي ما يتوهم الوهم جزئيا وقد يجعل ما باختلاف
عرضين مقابلا للوهمي ان قلت الوهم مدرك للمعاني الجزئية ولا شك ان

اجزاء الجسم ليست من المعاني فليس الوهم مدركا لها فكيف يكون قاسما
اياها سلمنا ان الوهم مدرك للاجزاء لكن القاسم المتصرف هو المتخيلة لا الوهم
والجواب كما في المحاكمات ان الوهم هو الحاكم على القوى الحسية وسلطانها
كما ان العقل سلطان القوى العقلية فسائر القوى الحسية آلات الوهم
فهو مدرك للمعاني والصور والقاسم والمركب والمفصل بواسطتها بل
التحقيق ان الحكم والادراك والقسمة كلها للنفس لكنها لا يعمل في المحسوسات
بعمل الآلة وللوهم مدخل فيه انتهى وما سماه تحقيقا حقيق بالتصديق
لكن ليعلم ان مدخلية الوهم في عمل النفس ليست كمدخلية خادم مباين
في عمل المخدوم مباين بل ليس للقوى شان الا وللنفس معها شان وللنفس
شئون ليس للقوى معها شان فالنفس اصل محفوظ للقوى وسبب لان
النفس في وحدتها كل القوى مع انتهائها لدى الجمهور من المتكلمين
فالجسم عندهم منفصل الى اجزاء متناهية لا اتصال بينها في الحقيقة
وانما هو متصل في الحس ولا ينقسم الجسم الا على مواضع الانفصال وهذا
ايضا من غرائب مذهبهم ومذهب من يقول بنظير قولهم بخلافه في قول
الحكماء فانه ينقسم كيف ما ورد القسمة اولا مع انتهائها وهذا الذي
النظام فانه واتباعه يقولون بتركب الجسم من اجزاء لا يتجزى غير متناهية
من حيث لا يشعرون فانهم لما وقفوا على ادلة نفاة الجزء ولم يقدروا على
ردها اذعنوا بها وحكموا بان الجسم ينقسم انقسامات لا يتناهى لكنهم لم
يفرقوا بين القوة والفعل فحكموا باشتمال الجسم على ما لا يتناهى من الاجزاء بالفعل
كذا قيل في المشهور وخلاف المشهور ما نسب اليه ايضا من ان الجسم عنده
مركب من اللون والطعم والرائحة وان وفق بينهما وقيل والقائل ذيمقراطيس

بانه يمكن ان يقال انها ايضا مركبة من الجواهر الفردة عند النظام فلا فرق بين التحليلي والتركيبي الا ... فيصح ... [illegible]

اجرام

صلبة
اجرام صغار لمبدئه اي مبدء القابلي للجسم تلك الاجرام ليس كل واحدة
منها ينفك لصغره وصلابته ولكن وهمنا يجزءه والفرق بين هذا القول
والقول بالجزء بتسميته المبادي اجساما بقبولها القسمة الوهمية بخلاف
الجزء فيها هذه شعب القول بالانفصال والى شعب القول بالاتصال
اشرنا بقولنا وبين قائلي اتصال لما اتصال اختلف ايضا فقائل وهو محل الشهرة
قال انقسامه يقف وهذا ايضا يؤدي بالآخرة الى القول بالجزء والقوم اي
الحكماء قالوا لا وقوف عند حد فاذا لم يمكن الفك وعجز الوهم ايضا عن استحضار
ما يريد ان يقسمه لغاية صغره يفرض العقل فيه شيئا غير شيء ويحيط بالكلي
المشتمل على الصغير والكبير والمتناهي والغير المتناهي فيحكم بان كل جزء منه
يتجزى الى غير النهاية ومعنى عدم الوقوف انه لا ينتهي انقسامه الى حد
الا ويتجاوز عنه لا انه يمكن خروج تلك الانقسامات الغير المتناهية من القوة
الى الفعل وهذا مثل ما علم تناهي مقدورات الباري تعالى على مذهب
المتكلمين كذا في المحاكمات واعترض عليه المحقق الدواني بان هذا في الانقسام
الوهمي ظ واما في العقلي فلا فان العقل اذا فرض للجسم اجزاء غير متناهية بل
بل لكل منها اجزاء غير متناهية فقد فرض جميع الاجزاء الغير المتناهية دفعة
وذلك ظ نعم الوهم عاجز عن ذلك ولعل الباعث على هذا التفسير دفع ما
يتوهم وروده على الحكماء من انه لا فرق بين الجزء التحليلي والجزء التركيبي في مقدار
ما يتركب منه او يتحلل اليه فانا نعلم قطعا ان المركب من ذراع وذراع ذراعان
كما ان المنحل اليهما ذراعان اذا تقرر هذا فنقول انهم ابطلوا مذهب النظام
بانه يلزم لا تناهي الاجزاء التركيبية لا تناهي مقدار وقد ظهر انه لا فرق
بين التحليلي والتركيبي في المقدار فيلزم عليهم ما الزموه عليه فاجاب الحاكم

للانقسام في الجسم

بما ذكره ولا يخفى توجه ما اوردناه عليه وترد عليه الفاضل الباغنوي بان
القسمة العقلية كالقسمة الوهمية موقوفة على ملاحظة العقل وتصوره
كل واحد من الاقسام والمقسم بصور متغايرة الا ان في القسمة الوهمية
لابد من تصوره للمقسم والاقسام بصور جزئية متغايرة وفي القسمة العقلية
يكفي تصورها بصور كلية وكيف يتصور التقسيم من العقل الى قسمين من غير
ان يتميز المقسم والاقسام عنده مع ان التقسيم ليس الا التفصيل والتحليل الى آخر
ما قال اقول هذا لا يرد على المحقق فان العقل اذا حكم بان في الجسم اجزاء غير متناهية
او كل جزء منه متجزى فهذا علم منه بالكثرة والعلم عين المعلوم فكيف يبقى
هناك كثرة عقلية وليس هنا قسمة عقلية وان نظر الى ان العنوان واحد فليفرق
بين العلم بوجه الشيء وبين العلم بالشيء بوجه فالاول ليس علما بكثرة
بخلاف الثاني ليس لتحقق في المحصورة ان مفادها الحكم على الطبيعة في موضوع
المحصورة كانه برزخ بين الكثرة المحضة التفصيلية والوحدة التي في موضوع
الطبيعية ولا فرق بينه وبين ما نحن فيه الا ان ذلك كثرة الجزئيات وهذا
كثرة الاجزاء بحيث يسري الى جميع الافراد الغير المتناهية بخلاف القضية
الطبيعية ثم مع كون الاجزاء الفرضية كلها ملاحظة للعقل لا يلزم ان يكون
مقدار الجسم غير متناه لان تلك الاجزاء كلها موجودة بوجود واحد ومع
ذلك ليست كثرتها اعتبارية صرفة كما اذا قيل النقطة مشتملة على الاجزاء
وهذا بوجه كاشتمال الملكة العلمية على العلم بجميع المسائل وكاشتمال وجود
النوع البسيط على وجودات اجناسه وفصوله في نفس الامر ثم قال المحقق
وعندي ان وجه التفصي ان النظام لما التزم وجود تلك الاجزاء بالفعل
لزمه كون تلك الاجزاء متساوية في افادة الحجم وكون نسبة الحجم الى الحجم

نسبة

بحيث يسري الى جميع الافراد الغير المتناهية بخلاف القضية الطبيعية

نسبة الاجزاء الى الاجزاء فلزمه اللاتناهي في الابعاد واما الحكماء فيقولون با
بانقسامه بحسب الفرض الى اجزاء غير متناهية متداخلة كالنصف ونصف النصف
وهكذا والحاصل من جميع تلك الاجزاء هو ذلك المقدار بعينه لانها اجزاء غير
متناهية متداخلة ولا يقولون بانقسامه الى اجزاء غير متناهية متساوية فضلا
عن المتباينة انتهى وفيه كلام وبعد ذلك اي بعد اتفاق الحكماء على ان الجسم
متصل واحد في نفسه قابل للقسمة الى غير النهاية اختلفوا في بساطة الجسم وتركيبه
فالاول في اعتقد كما هو مذهب لعظيم افلاطون بساطته فالجوهر المتصل من
حيث ذاته يسمى عنده جسما ومن حيث قبوله للصور النوعية يسمى هيولى وهو
اي الجسم لدى مشائيهم من صورة ومن هيولى ملتئم فعندهم المجموع هو الجسم
وذلك الجوهر المتصل هو الصورة الجسمية والجوهر الآخر الذي هو محلها هو
الهيولى ان الهيولى لعم اعني ما حمل قوة شيء اثبت كل الملل اي ملل
الاسلام وغيرها معناه ان الهيولى بمعنى حامل القوة والجوهر الذي يطرء
عليه الانفعالات اتفاقية وكذا هي معلومة الانية بحسب هذا المفهوم
فاذا قيل صارت النطفة حيوانا او البيضة فرخا والبذر نباتا وغير ذلك
فاما ان يراد ان النطفة مثلا باقية نطفة ومع هذا حيوان فيكون في حالة
نطفة وحيوانا واما ان يراد ان النطفة بطلت بكليتها ثم حدث حيوان فح
ما صارت النطفة حيوانا بل تلك بطلت بكليته وهذا شيء جديد حصل من
كتم العدم بتمام اجزائه وهذان باطلان فبقي ان يكون الجوهر الذي
كان متلبسا بالصورة النطفية خلعت عنه هذه واكتسى الصورة الحيوانية
وهذا مصحح ان يقول الانسان هذا الزرع من بذره وهذا الفرخ من بيضته
وهذا الولد من نطفته ونحو ذلك فظهر ان الهيولى بحسب هذا المفهوم

معلومة الانية حتى عند العامة انما النزاع في ماهيتها هل هي نفس الجوهر
المتصل او جوهر ابسط منه بقي له مادة المواد او جواهر فردة او اجزاء
صغار صلبة كما اشرنا اليها بقولنا لكنها اي الهيولى بالمعنى الاعم هل
وحدت او كثرت وعلى كل تقدير هل هي جسم او لا بينهم تشاجرت
فاذا كانت واحدة وجسما ثانيا في قول الاشراقيين واذا كانت واحدة وغير جسم
ثانيا في قول المشائين واذا كانت كثيرة وجسما كان قول ذيمقراطيس واذا
كانت كثيرة وغير جسم جاء قول المتكلمين وعلى جميع هذه الاقوال كانت
الهيولى جوهرا وانما لم نتعرض لكونها عرضا كما هو قول ضرار المتكلم ونسب
الى النظام لكونه سخيفا غرضه في اثبات الهيولى باصطلاح المشائين ولهم
مسالك ونذكر منها مسلكين كما قلنا ان دليل الفصل والوصل نطق
كالقوة الفعل والقوة اي كدليل الفعل والقوة بالقول الاحق وهو
قول المشائين لم نصرح به لادعاء ظهوره ولانه سيعلم من دليله اما الاول
فلنمهد له اصولا لا اصل متصل مضاف مبتدأ وخبر او نفسي ثانيها
غيري او ذاتي اعلم ان الاتصال يطلق على معنيين احدهما صفة للشيء
بقياسه الى غيره وهو ايضا بمعنيين الاول كون المقدار متحد النهاية بمقدار
اخر ويقال لذلك المقدار انه متصل بالاخر بهذا المعنى كما في حلق القيد
من الحديد وكما في ضلعي الزاوية والثاني كون الجسم بحيث يتحرك بحركة جسم
اخر وان لم يتحد نهايتهما ويقال لذلك الجسم انه متصل بالاخر بهذا المعنى
كما في حلق القيد من الحديد وكما في اتصال اللحم بالرباطات والرباطات
بالعظام وبالجلد في كل جسمين يكون بينهما تبعية في الحركة وهذا
هو الموافق للعرف واللغة وهذان المعنيان هما المرادان بالمضاف في المتن

وثانيهما

وثانيهما صفة للشيء لا بقياسه الى غيره وعبرنا عنه في المتن بالنفسي وهذا
ايضا بمعنيين احدهما ما هو من قبيل الوصف بحال متعلق الشيء كما في الهيولى و
وعبرنا عنه بالغيري وثانيهما من قبيل وصف بحال نفس الشيء وعبرنا عنه
بالذاتي وهو ايضا قسمان احدهما ما هو فصل مقسم للكم وهو كونه بحيث
يمكن ان يفرض فيه اجزاء مشتركة في الحدود ويلزمه ان لا يكون فيه مفاصل
وثانيهما كون الشيء في حد ذاته بحيث يعرضه ذلك الاتصال الكمي ويلزمه
الجسم التعليمي ويعبر عنه بكون الشيء في حد ذاته صالحا لفرض خطوط ثلثة
متقاطعة على زوايا قوائم وهذا المعنى فصل مقسم للجوهر فبهذا المعنى يطلق
المتصل على الصورة الجسمية الجوهرية والى قسمي الذاتي اشرنا بقولنا والذاتي
اما الفصل للكمية او ما هو الصورة جوهرية واطلاق المتصل على الصورة كما
كاطلاق الواحد على الوحدة والموجود على الوجود ونظائرهما فهو ثابت لها
في حد ذاتها مقدما على اتصال الجسم التعليمي وليس اطلاق المتصل عليها لانها
مستلزمة للجسم التعليمي كما عليه جمهور المتاخرين كصاحب المحاكمات وغيره
ولعل نظرهم الى ان الاتصال الحقيقي ليس الا ما هو فصل الكم والكم واسطة في الثبوت
لتحققه في الجوهر الصوري لا انه واسطة في العروض كما للهيولى وهذا فاسد
اذ يلزم ان يكون الجوهر الصوري في مقام ذاته الوجودية المعرى عنهما اما
من المفارقات واما من الوضعيات الغير المنقسمة وعلى كلا التقديرين لا
يمكن ان يعرضه الجسم التعليمي ولا ان يكون قابلا للخطوط المذكورة هف بل الحق
ان متصلية الجسم التعليمي باتصال الجوهر الصوري لا بالعكس فان الحق ان
الفرق بين الجسم الطبيعي والتعليمي بالاطلاق والتعيين وفي الجسم التعليمي على
ما نقل صدر المتأخرين ثلث اقوال احدها انه كم متصل له الابعاد الثلثة

اي كون الكم واسطة في العروض في ثبوت الاتصال للصورة الجسمية

وانما له غير اتصال الجوهر الممتد فيكون في الجسم متصلان بالذات جوهر
وعرض لا انهما متحدان في الوضع ولا يخفى سخافته وثانيها انه متصل بالذات
والصورة الجسمية متصلة بالعرض بتبعية اتصاله وعليه الاكثر وهو مردود بما
علمت ان الجسم في مرتبة ذاته متصل ولولا الاتصال الجوهري لما صح للشيء من الوجودات
وحدة اتصالية وثالثها انه مجموع امور ثلثة هي الطول والعرض والعمق الجسم وفيه ان
هذه الابعاد ليست موجودة في الجسم بالفعل والجسم التعليمي موجودة فيه بالفعل
ورابعها ان في الجسم اتصالا واحدا منسوبا الى الصورة الجسمية بالذات والى مقدارها
التعليمي بالعرض فح اما ان يراد بالجسم التعليمي نفس تعين امتداد الجسم وتحدد
انبساطه فلزم ان لا يكون من مقولة الكم واما ان يراد به الصورة الجوهرية ماخوذة
مع التعين المذكور فكان له اتصال لا بامر خارج عنه بل بسبب اشتماله على
على الصورة الجسمية وهذا هو الذي اختاره المحققون ويوافقه كلام الشيخ في
الشفا والتعليقات وتوجيه ما افاده بعضهم من انه ليس في الجسم الا ممتد
واحد في الجهات فاذا اعتبر ذلك الممتد على الاطلاق بدون ان يتعين
بالتناهي واللاتناهي وان يتعين امتداداته تعينا مقداريا سواء كان مقدارا
مطلقا او مخصوصا كان بهذا الاعتبار صورة مخصوصة كان جسما تعليميا مخصوصا
اصل اخر قد ساوق اتصال ومتصل بالذات التشخصية لانها اي ذلك
التشخصية الكون كما ان التشخص هو الوجود كما ذهب اليه المعلم الثاني وصدر المتالهين
وبعض اخر من المحققين فتعدد كل من الوجود والتشخص ووحدته يوجب تعدد الاخر ووحدته
وذا اي الكون والوجود هو الهوية في الخارج وزيادته عليها انما هي في التصور فالمتصل الواحد
له ذات واحدة ووجود واحد وتشخص واحد وليس لاجزائه الفرضية وجود بالفعل وتشخص خاص
بحسب نفس الامر كيف وقد تبين ان الاجزاء الفرضية غير متناهية فاما ان يكون لبعض

اجزائه

جسمية وهي ما اذا صرح من حيث هو من
يتعين ما يعقل له امتداد فيما له امتداد
من حيث هو مشترك متعين انتهى

اجزائه وجود وتشخص دون بعض وهو الترجيح من غير مرجح او لجميعها فيلزم المفاسد
التي ترد على القول بلاتناهي اجزاء الجسم فاذا كان في الوجود شيء معينه الاتصال
كان وجوده وتشخصه نفس اتصاله بالذات لكن المقدم حق فكذا التالي فاذا طرء
عليه الانفصال انعدم ووجد موجودان متشخصان وهذا معنى قولهم ان الوحدة
الاتصالية مساوقة للوحدة الشخصية واستعمال المساوقة انما هو باعتبار المفهوم
واما بحسب التحقق فليس الا العينية اصلان اخران احدهما انه ليس اتصال قابلا
ما اي انفصالا قابله اي قابل ذلك الاتصال مقابلة الملكة والعدم ولكل اتصال
معنى انفصال يقابله وانما لا يقبله لان القابل يجب وجوده مع وجود المقبول و
والانفصال يعدم الاتصال ولا الاتصال قابلا نفسه وثانيهما قولنا والجسم منفصل
من باب ما اضمر عامله اذ اي المذكور من الانفصال او الاتصال الطاريين ما نافيه
ابطله بالكلية وهذا ضروري وقد ينبه عليه بان الانفصال مثلا لو كان معدما
لكانت نسبة المهلة التي جعلت من الجرة في الكيزان الى الملو الذي كان في الجرة نسبتها
الى ماء البحر مثلا والتالي بط فكذا المقدم لا يقال على تقدير القول بالهيولى ايضا يلزم
ذلك لكون هيولى العناصر واحدة بالشخص عندهم لانا نقول كون الشيء واحدا
بالشخص لا ينافي ان يكون له حصص فحصة الهيولى في الجرة المخصصة بالاعراض
المتعاقبة محفوظة بينها وبين التي في الكيزان ومخالفة للحصة التي في البحر مع كون
الهيولى واحدة بالشخص ببيان اذا تمهدت هذه الاصول فالجسم اذا فصلا عندهم
قابل كالماء مثلا اذا انقسم من قصعة على قصعتين وهو متصل بالذات ولا يقبل الانفصال
بذاته لانه يعدمه ويحول وجوده الواحد الى وجودين كل ذلك بحكم الاصول المذكورة
وبطلان الجزء فوصلا اي الجسم بعد الانفصال وصلا قابل ايضا ومعلوم ان وهو المتصلان المتصل
الحاصلان بعد الانفصال هنا لا يقبل نفسه فالباقي في الحالين وهو الهيولى فيه

مراع الاول فيما اذا كان الشيء
متصلا فطار عليه الانفصال
والثاني فيما اذا كان الشيء
منفصلا فطار عليه الاتصال
فاشار اليه بقوله ودفعه بطريق العطف

اي في الجسم حاصل والا لكان الفصل في الاول والوصل في الثاني اعداما وايجادا
من كتم العدم وذلك الباقي في الحالين اعني الهيولى ليس لها هوية اتصالية في ذاتها
لتمنع طريان الانفصال ولا هوية انفصالية لتمنع طريان الاتصال كما قلنا وهي اي الثابتة
باعتبار الهيولى مع المتصل الواحد متصلة واحدة مع ضده اي مع المنفصل ان كان المراد
بالانفصال عدم الاتصال فكونه ضدا مع كونه عدم الملكة انما هو باصطلاح المنطقي
حيث يقول فيه ان الموجبة الكلية والسالبة الكلية ضدان وان كان المراد به حدوث
المتصلين فالامر ظاهر بالضد اي مع المتصل المتعدد منفصلة متعددة فهي القابلة فلها
تشخص بالذات محفوظ من جميع التشخصات وتشخصات بالعرض غير باقية وتلخيصه
على نظم الشكل الثاني ان الجسم قابل للانفصال وليس مجرد الاتصال قابلا للانفصال
فليس الجسم مجرد الاتصال واذا لم يكن الاتصال خارجا عن حقيقة الجسم ولا تمام حقيقته
فهو جزء منه فله جزء اخر يقبل الاتصال ومقابله فثبت تركيبه واما المسلك الثاني
فقد اشرنا اليه بقولنا وقوة للفعل حيث عاندت فلا اقتضت في الجسم حيثية بها
احتدت اي حيثية انضمامية تحاذي القوة وتطابقها بيان هذا المسلك ان الجسم له
صورة اتصالية وهي معنى بالفعل وله استعداد لقبول الحركة والصورة النوعية
وغير ذلك فهو من هذه الجهة امر بالقوة والشيء من حيث هو بالفعل لا يكون
ذلك الشيء من حيث هو بالقوة لان القوة الى الفقدان ومرجع الفعلية الى الوجدان
والشيء الواحد من جهة واحدة لا يكون مصححا لهاتين الحالتين وفي الجسم جهتا فعل
وقوة وحيثيتا وجوب وامكان فما هو بالفعل صورة وما هو بالقوة هيولى
وبيانه على النظم القياسي هو ان الجسم بالفعل من حيث ذاته وكلما هو كذلك لا يكون
بالقوة ثم نجعل نتيجة هذا القياس كبرى لقياس اخر من الشكل الثاني هو ان الهيولى
بالقوة ولا شيء من الجسم الموجود بقوة ينتج لا شيء من الهيولى بالجسم الموجود وينعكس

الى المط

الى المطلوب عرج في تعريف الهيولى وبعض احكامها بجوهر ذا محض قوة الصور حاملها لكون
الصور جسمية فخرج النفس في مقام العقل الهيولاني حد الهيولى مشهور وفصلها
اي فصل الهيولى مضمن في جنسها كما العكس فكانت بسيطة وقوة الوجود نحو اسمها
والمراد من الوجود الذي اضيف اليه القوة هو الوجود الفعلي فان هي قوة الوجود
نفسها ايضا وجود فان مقسم الجواهر هو الموجود والى هذا اشرنا بقولنا وذي اي
قوة الوجود وجود ان ترتب في ذلك فمن تلك القوة للعدم اي الى العدم حينئذ
ايضا وان لم تكن فعلية صورية لكنها بالقياس الى عدم الصرف وجود والظل وان
لم يكن نورا بالنسبة الى النير وشعاعه الا انه نور ان تريه مع ظلم تمثيل للمقام
وكونها اي كون الهيولى الجوهر ومع هذا كونها القوة الصرفة ان يعجبك وتستغرب
فانظر ما بعلم اي في العلم فقد ذكرنا من ان العلم قد يكون له مراتب فانه حقيقة
مقولة بالتشكيك فمرتبة منه مفهوم مصدري ومرتبة منه يقال بانه عرض واخرى
كيفية نفسانية واخرى جوهر عقلي واخرى واجب كعلم الواجب الوجود عز شانه فكذا
القوة ايضا قابلة للشدة والضعف كما قالوا في الامكان الاستعدادي والاتصال
كما علمت وجود والوجود مقول بالتشكيك فمرتبة منها كيف استعدادي ومرتبة
ومرتبة منها جوهر هيولاني فالهيولى قوة متجوهرة يتشعب منها جميع الاستعدادات
ويرجع اليها جميع القوى القابلة للفعليات كما يرجع جميع الفعليات والانوار
الى نور الانوار وفيما ذكرنا جواب عما ذكره الشيخ الاشراقي من الحكمي لطريقة افلاطون
العظيم بقوله ان القابلية والاستعداد والقبول ليست امورا جوهرية بل ينبغي ان
يتحقق للقابل في نفسه حقيقة حتى يقبل امرا اخر ويضاف اليه انه قابل لامر اخر
وحامل الصور ليس نفس الاستعداد فان الاستعداد هو استعداد شيء لشيء له في
نفسه حقيقة بلى لا يمنع ان يكون الجوهر الحامل للصورة بما يسمى هيولى باعتبار

القبول كما ان النفس يسمى نفسا باعتبار تدبيرها للبدن فيكون هذه الاضافات
اجزاء لمفهوم الاسم لا لحقيقة الجوهرية وقال ايضا لا يجوز ان يقال ان الامر الجوهري
حقيقة متقومة بالقوة والاستعداد وهو نفس الاستعداد فان جزء الجوهر من
جميع الوجوه لا يصح ان يكون عرضا والا لم يكن الشيء جوهرا محضا بل مجموع جوهر
وعرض انتهى وقد ظهر جوابه بما ذكرنا من كون الاستعداد ذا مراتب فنسبة القابلية
والاستعداد الى الهيولى كنسبة الفاعلية والايجاد الى البارئ تعالى فكما ان عينية معنى
الصفات في البارئ تعالى ليس ان المفهومات الاضافية التي لا وجود لها الا في
العقل هي عين ذاته لوجود الصرف بل كونه بذاته منشأ لحكايتها ومصححا
لحملها بلا حيثية غير ذاته فكذلك حكم عينية الاستعداد للهيولى فوزانه معدن
الظلمات وزان ينبوع الانوار هذا من فرط الشدة والكمال وذلك من غاية الضعف
والوبال ولهذا كان الجهل وجنوده بازاء العقل وجنوده كما في الاحاديث
غرر في اسامي الهيولى اسماؤها في الاصطلاح مختلف مفهوما بالاعتبارات
التي الآن اصف واذكر فعنصر من حيث منها النشأ اي وقع الانشاء اي يسمى الهيولى
عنصرا من حيث يبتدي منها التركيب واسم اسطقس اذ اليه انحل اي من حيث
ينتهي وينحل اليها التركيب وموضوع اذ بالفعل جاء بالولا اي اذ جاءت بالفعل
من حيث القبول للصورة فالموضوع مشترك بين ثلثة الهيولى وموضوع العرض
اعني المحل المستغني ومقابل المحمول وتذكيرها للتعبير عنها بالموضوع ومن حيث ما
بالقوة اي من حيث انها لم تتلبس بعد بالصورة ولها قوة التلبس هيولى وللاشتراك
اي لاشتراكها بين ما استعده الهيولى من صور بان لكلها مادة طينة ومدة
اي مادة قال الشيخ في اوائل السماع الطبيعي من الشفاء وهذه الهيولى من جهة
انها بالقوة قابلة لصورة او لصور فيسمى هيولى لها ومن جهة انها بالفعل

حاملة



حاملة لصورة فيسمى في هذا الموضع موضوعا لها وليس معنى الموضوع ههنا معنى
الموضوع الذي اخذناه في المنطق جزء رسم للجوهر فان الهيولى لا يكون موضوعا
بذلك المعنى البتة ومن جهة انها مشتركة للصور كلها يسمى مادة وطينة ولانها ينحل اليها
بالتحليل فيكون هي الجزء البسيط القابل للصورة من جملة المركب يسمى اسطقسا وكذلك
كل ما يجري في ذلك مجراها ولانها يبتدي منها التركيب في هذا المعنى بعينه يسمى عنصرا
وكذلك كل ما يجري في ذلك مجراها ولانها يبتدي هذا كلامه وربما لا يراعون هذه
الفروق التي اعتبرت في مفاهيم هذه الاسماء لا في ذات الهيولى قال صدر المتألهين
وربما يتركون هذه الاصطلاحات فيطلقون لفظ الهيولى على ما للفلك من الجزء القابل
وان كان ذلك القابل ابدا بالفعل وكذا يسمونه مادة مع ان مادة كل من الفلكيات
مخصوصة به واخذ الاسماء وهو المادة لموضوع العرض وكذا لما هو متعلق النفوس
منتهض فيطلق عليها ايضا ويقال لها المادة بالمعنى الاعم ومنه قولهم كل حادث له
مادة ومدة غرر في ابطال الجزء الذي لا يتجزى اذ مع القول بتركب الجسم مما لا يتجزى
لا يمكن القول بالهيولى والصورة كما لا يخفى اعلم ان بطلان الجزء في هذه الاعصار
صار قريبا من البديهيات لكثرة ما اقام الافاضل من البراهين المحكمة الطبيعية
والهندسية فلا يحتاج المطلب الى مزيد عناية ولذلك قصرنا على ذكر بعضها وما
بسطنا القول فيه فقلنا تفككا لرحى اللازم من القول بالجزء وبيانه انا اذا فرضنا
خطا بجوهرها من مركز الرحى الى الطوق العظيم مقدار جزء من المسافة فالاجزاء التي
تليه الى اخرها وهو الذي على الطوق الصغير المجاور لمركز الرحى ان تحرك شيء منها
اقل من مقدار جزء فقد تصور اقل من الجزء وان تحرك كل واحد منها ايضا مقدار
جزء من المسافة لزم تساوي مسافتيها وكذا تساوي حركاتها وهو مع بالضرورة
وان سكن كل ما يلي من راس الخط حين ما تحرك الرأس مقدار جزء لزم انفكاكه

منها كان مركبا من اجزاء لا تتجزى
فاذا تحرك الجزء الذي على الطوق
العظيم
صح

وهكذا ننقل الكلام الى الاخر فيلزم تفكك الرحى على مثال دوائر بعضها محيطة
ببعض وهو بط لشهادة الحس بخلافه ولاستلزامه الخرق في الفلك اذا فرضنا ضلعا هذا
في كوكبين يدور احدهما عند القطب لقطب والاخر عند المنطقة ولانه من اعجب العجائب
ان يتفرق اجزاء الرحى من الله تعالى الفطنة بانها كم ينبغي ان تقف ومتى ينبغي
ان يلحق كل بالآخر في الحركة ويراعي النسب ويحفظها ولم يتات وهذه للانسان مع
كماله ولاستلزامه تفكك اجزاء الانسان وتامله اذا وضع عقبه على الارض وادار
على نفسه دورة تامة ومثل الرحى الفرجار ذو الشعب الثلاث اذا اثبت شعبة منها
وادير الشعبتان الاخريان فيلزم ما لزم هناك ومعلوم ان الشعبتين الراسمتين
للدائرتين متلاصقتان لا انفكاك وتنافي بينهما ثم ان الخصم الذي هو تفككه وقالوا
الفاعل المختار يلصق بعضها ببعض ولا يشعر الحس بذلك للطافة الازمنة التي
يقع فيها التفكيك وهو بط لانه اذا كان فضل مسافة الدائرة العظيمة وحركتها على
على الصغيرة على نسبة عظيمة كنسبة الالف الى الواحد مثلا لزم ان يسكن الصغيرة
الى ان يقطع العظيمة تسعمائة وتسعة وتسعين جزء ويحصل الانفكاك في هذا
القدر من الزمان واللصوق في زمان يقطع جزء فزمان اللصوق الطف بكثير من
زمان الانفكاك ونفي للدائرة وبيانه انه على تقدير تركب الدائرة من الاجزاء
فاما ان يكون ظواهر الاجزاء متلاقية كبواطنها او لا وعلى الاول اما ان يكون بواطنها
اصغر من الظواهر فتنقسم او لا فيساوي في المساحة باطن الدائرة اعني المقعر ظاهرها
اعني المحدب فاذا احاطت بهذه الدائرة دائرة اخرى كان ظاهرها المحيطة كباطنها
وباطنها كظاهر المحاط بها لانطباقه عليه وظاهر المحاط بها كباطنها فيكون
ظاهر المحيطة كباطن المحاط بها لان مطابق المطابق مطابق وهكذا يجعل الدوائر محيطا
بعضها ببعض بلا فرجة الى ان يبلغ محدب الفلك الاعظم ويلزم تساوي الكل

وهو بط

وهو بط بالضرورة
وعلى الثاني يلزم انقسام الجزء لان غير الملاقي غير الملاقي وقد اثبتوا انتفاء
الدائرة وقالوا ان البصر يخطي في امر الدائرة فان الدائرة المحسوسة شكل مضرس
اي كثير الاضلاع منفرج الزوايا كالمسدس يرى من بعيد دائرة مع انا اذا فرضنا
خطا مستقيما محدودا واثبتنا احد طرفيه وادرنا الطرف الاخر حتى عاد الى موضعه
الاول فلا محالة يحصل هنا دائرة حقيقية فلو كان هناك تضريس بمعنى كثرة الاضلاع
والزوايا لزم كون بعض اجزائه اقرب الى موضع الطرف الثابت وبعضها ابعد
هذا وبمعنى كثرة الخلل والفرج وهذا مستلزم للطفرة وقول شارح المقاصد
حركة الخط على الوجه المذكور على تقدير تركبه مما لا يتجزى ممنوع مكابرة
كيف والعقل يجزم بامكانه مع قطع النظر عن كون الخط متصلا او لا وحجج اخرى
لا يتم دائرة من الدوائر ان مبطلة للجواهر الافرادي في الجسم الطبيعي الذي
هو واجب القبول للابعاد اشارة الى ما قال الشيخ ابو علي بن سينا في الحكمة العلائية
جسم در حد ذات پیوسته است كه اگر گسسته بودي قابل ابعاد نبودي
مما نفي الجزء الذي لا يتجزى بقول مطلق اي سواء كان في ضمن الجسم او منفردا
محاذيا لجهات فوق فان كل متحيز بالذات لا بد ان يكون ما يحاذي منه جهة
الفوق غير ما يحاذي منه جهة التحت وكذا باقي الجهات الست فيكون منقسما
ولو وهما او فرضا برهان قطع وبرهان تناسب نفي معتقد النظام من ان الجسم
مؤلف من اجزاء غير متناهية مع ما سلف من البراهين اما برهان قطع فتقريره
ان اجزاء الجسم لو كانت غير متناهية لم يمكن قطع مسافة معينة في زمان
متناه اذ لا يمكن الابعد قطعها الا بعد قطع نصفها ولا قطع نصفها الا بعد قطع
نصف نصفها وهكذا فيستحيل ان يبلغ النهاية فان الاجزاء عنده بالفعل و
ويترتب عليه ان لا يلحق السريع البطيء اذا تخلل بينهما مسافة معينة بل

لا يلحق السريع الواقف وقد ضرب له مثل وهو ان قائلا قال اني لحقت في بعض مطالع
النظر نيرة يسير عليها نمل وهو لا يفرغ عن قطعها البتة لانها مركبة مما لا يتناهي واما
التناسب فتقريره ان نقول اولاً الجسم المؤلف من اجزاء متناهية موجود ولو في
ضمن جسم آخر اذ لا كثرة الا والواحد فيها موجود فاذا اخذ منها احاد متناهية
امكن ان تتركب فيحصل منها حجم لا انها اجزاء مقدارية ثم نعمم الحكم بتناهي الاجزاء
في سائر الاجسام بان نقول هذا الجسم له حجم متناه واجزاء متناهية والجسم الذي
هو محل النزاع له حجم متناه لتناهي الابعاد واجزاء غير متناهية على زعم النظام ولا
شك ان ازدياد الحجم بحسب ازدياد الاجزاء فيكون نسبة الحجم الى الحجم كنسبة الاجزاء الى
الاجزاء لكن نسبة الحجم الى الحجم نسبة متناه الى متناه ونسبة الاجزاء الى
الاجزاء نسبة متناه الى غير متناه فيكون نسبة المتناهي الى المتناهي كنسبة المتناهي الى
غير المتناهي وهو باطل وعنده اي عند النظام الطفرة معقول والتداخل عطف
عليه في فطرة العقل يكون باطلا حكي ان النظام تشبث في الهرب عن الالزام بجواز
الطفرة والتداخل في امكان القطع المذكور وبجواز التداخل في حفظ النسبة المذكورة
وربما يتمسك بجواز الطفرة بدلو على راس حبل مشدود طرفه الاخر بوتد في
بئر مع كلاب يجعل في ذلك الحبل عند الوتد ويمد بيرفا الدلو والكلاب يصلان
الى راس البئر معا فالدلو قطع مسافة البئر حين ما قطع الكلاب نصفه من غير
وقوف للكلاب بالضرورة وفيه ان الدلو يتحرك بحركة السريع لانه يتحرك بحركتين
احدها الكلاب والاخر الوتد والقوم استدلوا به على بطلان الجزء فان ههنا
سريعا وبطيئا فالسريع اذا قطع جزء فالبطيء اما ان يقطع جزء فيلزم عدم لحوق
السريع البطيء واما ان يقطع اقل من جزء فيلزم الانقسام واما ان يسكن وهو باطل
لشهادة الحس بخلافه بل يلزم وجود المعابدون علته التامة لان حركة الكلاب

علة

علة لحركة الدلو فكيف يتحرك هذا ويسكن ذاك واستلزم الانقسام الوهمي فلا يطلق
الانقسام الوهمي ويراد به ما يعم الفرضي وهذا هو المراد هنا فكيا او ذلك الاشتراك
لما مصدريه تساوت الاجزاء طباعا هو مصدر الصفة الذاتية للشيء سواء كانت حركة
وسكونا او غيرها وسواء كانت مصدريته عن شعور ام لا فهو اعم من الطبيعة من
وجهين فاعلا او فيه اشارة الى بطلان مذهب ذيمقراطيس بانه ان انواع القسمة
التي يجوز ذيمقراطيس على تلك الاجسام الصغار مما هو بمجرد التوهم جزئيا او
بسبب بفرض العقل كليا او بسبب خلاف عرضين قارين او غير قارين تحدث
في المقسوم اثنينية يساوي طباع كل منها طباع المجموع وطباع الجزء الخارج الموافق
للمجموع في المهية المنفصل عنه في الوجود وحكم الامثال في ما يجوز وفيما لا يجوز واحد
وذلك يوجب ان يجوز على الجزئين المتصلين ما يجوز على الجزئين المنفصلين اعني
المقسوم والخارج الموافق من الانفكاك وان يجوز على المنفصلين ما يجوز على المتصلين
من الالتحام والامتناع لعارض لا يقتضي الامتناع الذاتي فجواز القسمة الوهمية
ملزوم لجواز الفكية وقد يقال انه منقوض بالزمان فانه قابل للوهمية دون
الفكية ويجاب بان الزمان من حيث طبيعة المقدارية لا يابي عن الفك انما
اباؤه من جهة خصوصية ذاته وانه يمتنع طريان العدم اللاحق عليه وبالجملة
المانع عن الانفكاك خارج عن ذات المقدار المطلق واعترض ايضا بان تلك الاجسام
الصغار لعلها كانت متخالفة بالطبع فلا يلزم اتحادها في الحكم وان بني على تسليم
ذيمقراطيس تماثلها كان جدلا غير مفيد في تحقيق مهية الجسم اذ لم يسد ذلك
الاحتمال والجواب انه قد ثبت ان طبيعة امتداد الجوهري اي الجسم بالمعنى
الذي هو مادة لا الذي هو جنس طبيعة واحدة محصلة نوعية وان اختلفت
بالخارجيات غرد في اثبات تناهي الابعاد هذا من اللواحق وايراده في خلال

ايراده

تحقيق مهية الجسم واجزائه لتوقف تلازم المادة والصورة عليه كما سيظهر اعلم
ان البرهان المسمى بالبرهان السلمي قد اقام القوم من القدماء على تناهي الابعاد
فقالوا لو امكن وجود الابعاد الغير المتناهية لامكن ان يخرج من نقطة واحدة امتدادان
كساقي مثلث يذهبان الى غير النهاية ومعلوم ان الساقين كلما تماديا في الطول
ازداد البعد بينهما فلو امتدا الى غير النهاية كان البعد بينهما ايضا غير متناه مع انه
محصور بين حاصرين وهو محال واعترض عليه الشيخ في الشفاء بانا لا نسلم انه يلزم وجود
بعد بين الخطين غير متناه غايته ان يكون تزايد بعد بعد بعد بين الخطين الى غير
النهاية لكن ليس يلزم منه وجود بعد زائد غير متناه بل كل بعد نفرض فهو
يزيد على بعد تحته الا متناه الا بقدر متناه والزائد على المتناهي بالمتناهي لا يكون
الا متناهيا وهذا كالعدد يقبل الزيادة الى غير النهاية مع ان كل مرتبة منه
في النظام الغير المتناهي عدد متناه لا يزيد على ما تحتها الا بواحد ثم قالوا ان
اشتهى احد بيان انه لا بد من بعد غير متناه فلنفرض على الخطين الذاهبين نقطتين
متقابلتين بلتين وليوصل بينهما بخط يكون وتر الزاوية التقاطع فلما كان
ذهاب الخطين الى غير النهاية يكون الزيادات على ذلك البعد الاصل غير متناهية
ولنفرض تلك الزيادات متساوية فلما كان كل زيادة توجد في بعد فهي موجودة
فيما فوقه فيلزم ان يكون بعد توجد فيه زيادات غير متناهية بالفعل متساوية
فيكون ذلك البعد زائدا على البعد الاصل بما لا نهاية له فيكون غير متناه ويلزم
الخلف وقد اشرنا الى تقرير الشيخ فقلنا ولا تناهي البعد اي مطلق يبقي البرهان
السلمي هذا فاعل يبقي ومفعوله اللاتناهي قدم عليه في ضلعي الزاوية متعلق بقولنا
فليحسم اي فليقطع بوتر هو البعد الاصل فاخر اي فبوتر اخر زيد على الاول قدر
بفتح الدال والمراد هو القدر بالسكون ثم زيد بذا القدر الذي كان الاخر زائدا

٩٩

على الاصل باوتار اخر اي في كل من اوتار اخر بحيث يزيد كل وتر على
سابقه بمثل ما زاد سابقه على سابقه وهذا المصراع اشارة الى قول الشيخ
ولنفرض تلك الزيادات متساوية قيل انما فرض التساوي اذ لو كانت الزيادات
الغير المتناهية على سبيل التناقص لم يجب ان يكون البعد المشتمل عليها غير
متناه لانا اذا فرضنا خطا بقدر شبر ونجعل البعد الاول نصف شبر ثم ننصف
النصف الباقي ونزيد على البعد الاول حتى يكون بعدا ثانيا ثم ننصف نصف
النصف ونزيد على الثاني فيكون ثالثا وهكذا يمكن تنصيف الباقي الى غير النهاية
لان الخط قابل للقسمة الى غير النهاية ومع ذلك لا يكون البعد المشتمل على
تلك الزيادات شبرا واحدا بل انقص منه واما اذا كان التزايد على سبيل التساوي
فهو يفيد المطلوب وانما اقتصر عليه لان المثل موجود في التزيد فاذا علم حصول
المطلوب من غير اعتبار المثل علم حصوله في التزايد بالطريق الاولى دون
العكس واعترض عليه صاحب المحاكمات بان الخط وان كان قابلا للقسمة الى
غير النهاية لكن خروج جميع هذه الاقسام الى الفعل محال ولو فرض الخروج كان
البعد المشتمل على تلك الزيادات الغير المتناهية غير متناه في الطول ضرورة ان المقدار
يزداد بحسب ازدياد الاجزاء فلا فائدة في فرض تساوي الزيادات واجيب
بان نسبة زيادة البعد الى زيادة البعد كنسبة عدد الزيادات الى عدد
الزيادات ضرورة ان عدد الزيادات كلما يزيد يزيد البعد بتلك النسبة
او كنسبة عدد الابعاد مثلا نسبة زيادة البعد الثالث الى زيادة البعد الثاني
نسبة الاثنين الى الواحد وكذا في الرابع والثالث نسبة الثلثة الى الاثنين
وهكذا لكن عدد الزيادات يذهب الى غير النهاية فلا بد من بعد مشتمل
على الزيادات الغير المتناهية والنسبة انما يكون محفوظة اذا كان التزايد

عبارة المحقق في شرح الاشارات في هذا المقام هكذا وينبغي ان تكون الزيادات بقدر واحد ليصير البعد المتزايد بينهما المشتمل على تلك الزيادات غير متناه في الطول الا ترى انا اذا نصفنا خطا وجعلنا احد نصفيه اصلا وزدنا عليه نصف النصف الاخر ثم نصف النصف الباقي وهلم جرا الى غير النهاية وهذا غير ممتنع بحسب الفرض لثبت احتمال كل مقدار للانقسامات الغير المتناهية فاذن كان الزيادات التي يمكن ضمها الى الاصل غير متناهية والاصل يتزايد الى نهاية مع انه لا ينتهي الى مساواة الخط الاول المنتصف فتبين انه هذه الزيادات اذا كانت تتناقص لا يلزم من كونها غير متناهية ان يصير المزيد عليه غير متناه اما اذا كانت بقدر واحد وكانت حاصلة متزايدة فالمطلوب حاصل ولما كانت المثل موجودا في التزايد اختار الشيخ المثل الذي لا ينافي حصول التزيد انتهى

الى عدد الابعاد

على التساوي وانه لا على التناقص وبه اجاب بعضهم عن منعه الذي اورده على طريقة
الشيخ بان اللازم ليس الا وجود زيادات غير متناهية متساوية لا وجود بعد مشتمل
على تلك الزيادات الغير المتناهية بل كل بعد فرض فهو لا يزيد على بعد اخر الا ببعد
واحد متناه وكذا يخرج منه الجواب عما يق حكم الكل المجموعي غير حكم الكل الافرادي
ورد بانه دفع المنع بانه اذا كان بعد بقدر ذراع مثلا وزيد بالفعل عليه ذراع
ذراع الى غير النهاية فلا شك انه يصير غير متناه وظ ايض انه لا فرق بين ان يكون
البعد الاول في موضعه وزيد عليه هذه او انتقل الى موضع اخر وزيد عليه
ذراع ثم الى اخر وزيد عليه اخر وهلم جرا او نقول اذا كان كل زيادة توجد في بعد
موجودة مع المزيد عليه فيما فوقه فلا خفاء في ان البعد الاول يصير حكمه حكم البعد
الذي فرضنا انه زيد عليه الزيادات الغير المتناهية في مواضع غير متناهية اذ البعد
الثاني للمكان مشتملا عليه مع زيادة فكانه انتقل البعد الاول عن موضعه الى هذا الموضع
وزيد عليه تلك الزيادة وهكذا في الثالث والرابع الى ما لا نهاية فلا بد ان يحصل
بعد غير متناه مع انه محصور بين حاصرين فقد اتضح لزوم قولنا كل الزيادات ففي بعد
ظهر وح في الحاصرين اللاتناهي بينهما اي بعد ما بين كل من الخطين محصور بين
ذالك البعد وبين نقطة المبدء لانه لما كان ذالك البعد مشتملا على تلك كل
الزيادات لم يكن فوقه بعد يشذ عنه فلزم تناهي الكل هذا برهان اخر هي برهان المسامتة
وبرهان الموازاة وبرهان التطبيق اشرنا اليها فقلنا مبطل لا نهاية ذي اي اللانهاية
ثابتة في الخط الجملة صفة لا نهاية فقد اول المسامتة فقد مبتدا موخر مبطل خبر
مقدم وذالك الفقد يلزم ان من موازاة متعلق بحرك وكذا اليها اي الى المسامتة
حركا مبني للمفعول ونايب الفاعل قطر اي قطر كرة تناهي هذا برهان المسامتة والى
برهان الموازاة اشرنا بقولنا وبعكس ذا الكلام اي في عكس ذالك وهو ان يحرك قطر كرة
من

اي بسبب فقدان نقطة اول المسامتة مبطلا لا من تحرك الكرة حادثة

من المسامتة الى الموازاة اخرها اي اخر المسامتة يفقد بيان الاول انا اذا فرضنا
كرة خرج من مركزها قطر متناه موازيا لخط غير متناه وتحرك الكرة حتى يسامت لها اوله
واما بيان استحالة اللازم فلانه اذا كان الخط متناهيا كان اول نقطة المسامتة
نقطة راس الخط واما اذا كان غير متناه فكل نقطة بعين انها اولى النقطة المسامتة
قبلها نقطة اخرى المسامتة معها قبل هذه وذالك لوجهين احدهما ان المسامتة انما
نقطة في الخط الغير المتناهي بزاوية حادثة في المركز والزاوية قابلة للقسمة الى
غير النهاية فالمسامتة بزاوية احد من زاوية ممكنة وثانيهما ان المسامتة تكون
بالحركة وكل حركة تقبل القسمة الى غير النهاية فالمسامتة ببعض تلك الحركة
تكون مع نقطة فوق النقطة المفروضة اولا وبيان الثاني انا اذا فرضنا قطر
الكرة مسامتا لخط غير متناه ثم تحرك من المسامتة الى الموازاة لزم ان لا يكون في
الخط الغير المتناهي نقطة هي اخيرة نقط المسامتة واللازم بط لكون المسامتة
منقطعة فلا بد لها من نهاية وبيان الملازمة ظهر مما ذكر ثم اشرنا الى برهان
التطبيق بقولنا والتطبيق اخذ للتناهي ماخذا وثيقا وبيانه مثل ما مضى
في العلة والمعلول في ان الصورة في هذا العالم الطبيعي لا تنفك عن الهيولى
لما فرغنا من اثبات تناهي الابعاد فرعنا عليه هذه المسئلة فقلنا فالجسم
ذو شكل اي كل جسم متناه وكل متناه ذو شكل فكل جسم ذو شكل اما الصغرى
فلما مر واما الكبرى فلان الشكل عند المهندسين هو المقدار المحدود كما قال
اقليدس الشكل ما احاط به حد او حدود وعند الحكماء من الكيفيات المختصة بالكم
المتصل وهو هيئة احاطة حد او حدود بالشئ فلانه ثبت ان كل جسم متناه
فبالضرورة يكون ذا شكل فثبت ان كل جسم له شكل معين والمراد بالجسم هاهنا
الامتداد الجسماني لانه الجسم في بادي النظر ثم نقول كل امتداد جسماني ملزوم

الموازاة الى المسامتة وجب ان يكون في الخط الغير المتناهي نقطة هي اولى نقط المسامتة واللازم بح بيان اللزوم ان المسامتة حادثة فليكن صح

معين شخصي

للامتداد الجسماني الهيولى والصورة الجسمية

لشكل معين والشكل المعين ملزوم للمادة كما في المتن لما قبول لآخر كان قوامه
وذا هيولى اذ لا شأن لها الا القبول ثم ان دليل كون الشكل في الامتداد بالهيولى
ان لزوم الشكل بالامتداد اما ان يكون لمادته الحاملة ولواحقها او لا يكون لها
مدخل فيه وعلى الثاني اما ان يكون لزوم الشكل للامتداد بنفسه عن نفسه او عن
غيره والاخيران باطلان فبقي الاول وقد اشرنا الى بطلان الاول منهما بقولنا اذ هو
اي الجسم بمعنى الامتداد ان بنفسه اي بحيث لو انفرد عن المادة ولواحقها هو ذو
شكل اي عن نفسه بقرينة المقابلة للغير وحد اي الشكل فلزم ان يكون الاجسام
باسرها متشكلة بشكل معين او وحد الجسم فيكون مقادير الاجسام واحدة لكون
الشكل تابعا للمقدار بيان اللزوم ان الامتداد امر واحد والفرض انه علة للشكل
بلا مدخلية للمادة ولواحقها ووحدة العلة تستلزم وحدة المعلول فثبت كون الشكل
ح وكذا متبوعه واحدا والجزء من الجسم استوى مع كل منه في الشكل والمقدار فان
العلة التي هي الامتداد في الجزء والكل واحدة والمراد بالجزء والكل المفروضان
اي لو فرض ان يكون لجسم جزء وكل ح لزم تساويهما في المقدار وتابعه فاقل قليل
من الامتداد يساوي الكثير منه والمطلوب نفي الكلية والجزئية حتى يكون هذا
محذورا اخر لازما لهذا الشق واشرنا الى بطلان الثاني منهما وهو ان يكون الامتداد
بلا مدخلية المادة قابلا للشكل عن فاعل غيره بقولنا ونسبة الغير مفارقا كان او مقارنا
استوت للمتصل اي الامتداد الجسماني وهذا قرينة على كونه هو المراد بالجسم فيما
سبق وبالجملة لا مخصص لان يعطي الغير هذا الشكل لهذا الامتداد وذاك لذاك
والمفروض عدم مدخلية المادة ولواحقها مع انه اي المتصل بنفسه لا ينفعل
محذور اخر في هذا الشق بيانه انه لو لزم الشكل للامتداد بلا مدخلية المادة
عن فاعل غيره لكان الامتداد منفعلا بنفسه من غير هيولاه لانه انما يقبل الاشكال

المختلفة

المختلفة اذا اختلف واختلاف الامتدادات لا يتصور الا بانفصال بعضها عن بعض
واتصال بعضها ببعض وتخلخلها وتكاثفها وباختلافها في قبول الكيفيات الفعلية كالحرارة والبرودة
والانفعالية وبالجملة بورود الانفعالات عليها وهو مح فان هذه لواحق
الهيولى والمفروض عدم مدخليتها ويمكن تعلق هذا المصراع بكلا الشقين اذ في صورة
ح لزوم الشكل للامتداد عن نفسه كما يكون فاعلا يكون منفعلا فتأمل في
ان الهيولى لا تعرى عن الصورة والى هذا اشار الشيخ الرئيس بقوله الهيولى
كالمرأة الذميمة المشفقة عن استعلان قبحها فما يكشف قناعها غطت
دميمها بالكم ما جردت عن صورة هيولى اذ عند هذا اي عند التجرد لو جردت
عن كافة الصور ذات وضع اي قابلة للاشارة الحسية اليها بانها ههنا
او هناك او لا اي ليست ذات وضع في اول وهو كونها ذات وضع يلزم
ان تكون بذاتها متحيزة اذ لا معنى لقبولها الاشارة الحسية بانها هنا او هناك
الا انها في هذا الحيز او ذاك الحيز والمفروض تجردها عن الجسمية فكانت
متحيزة بالذات هف كما قلنا وذا محال وعلى الثاني وهو عدم كونها ذات
وضع حين التجرد اكتست حين اكتست اذ لا يكون اكتساؤها بالصور محالا او
والا لم يكن هيولى حيث لا معنى للهيولى الا الجوهر القابل للصور بصورة
متعلقة بالكثث الاولى تعين اذ لا يمكن اكتساؤها بكل الصور دفعة ومع
تجرد للهيولى كما هو المفروض فما المعين بصيغة اسم الفاعل لتساوي نسبة
القابل وهو نفس الهيولى والفاعل الى جميع الصور وهذا بخلاف ما اذا كانت
متصورة بصورة وقد نفضتها ولبست اخرى فان الصورة السابقة معينة ومخصصة
للهيولى باللاحقة والى هذا اشرنا بقولنا فهذه اي الهيولى بالصور السوابق
منشأ الاختلاف في الصور اللواحق وهكذا في السوابق على سبيل

النسم التعاقبي المجوز عندهم وفي البيت اشارة الى ان اسنادهم الاختلاف العددي
الى المادة انما يراد به الاسناد الى المادة المجسمة فان الهيولى في عالم العناصر
واحدة بالشخص عندهم فالمستعد وان كان هو الهيولى المتوقفة الان ما به الاستعداد
هو الصورة السابقة فتلاحق الاستعدادات الغير المتناهية بالهيولى باعتبار
الصور المتعاقبة فاذا انضم الى هذا القابل الغير المتناهي في الانفعال جود الفاعل
الغير المتناهي في الفعال استمر نزول البركات وانفتح ابواب الخيرات الى غير النهاية

غرر في ان كلا من الهيولى والصورة محتاجة الى الاخرى بوجه غير دوري

ما شركت علتها اي علة الهيولى فالهيولى محتاجة الى الصورة في الوجود
والبقا احتياج الشيء الى جزء العلة التامة كما انها اي الى الهيولى احتاج
تشخصها اي الصورة الشخصية في الشكل كما مر فالمراد بالتشخص هنا امارة
التشخص كما ذكرنا في المسماة بالعوارض المشخصة في مبحث التشخص والمراد بعلتها
التي صورة ما شريكة لها هي العلة الفاعلية من المفارق العقلي الدائم الوجود
فهذا الفاعل وذلك الشرط هما المراد ان بقولهم ان الهيولى يستحفظ وحدتها
الشخصية بواحد بالعدد وواحد بالعموم فالتلازم بين الهيولى والصورة
باعتبار اسنادها الى ثالث هو ذلك السبب الاصل فيستحفظ الهيولى بمطلق
الصورة ونوع الصورة في عالم العناصر يتعاقب لافراده اشخاص وقد شبهت
الحكماء المعقب القدسي واستحفاظه الهيولى الشخصية بالصور المترادفة المستمرة
بمن يمسك سقفا معينا بدعائم متعاقبة يزيل واحدة منها ويقيم اخرى بدلها
وللمكان ههنا سؤالان وهما انه كيف يكون طبيعة مبهمة اعني صورة ما
منشأ الذات الشخصية اعني الهيولى والعلة لا بد ان تكون اقوى من المعلول
وانه لا وجود الا الاشخاص للكليات والشخص هنا محتاج الى الهيولى فالذي

يكون

قوله المعقب القدسي المراد المفارق العقلي الدائم الوجود سمي بالمعقب لانه يستحفظ الهيولى بتعقيبه صورة عقيب اخرى والقدسي اي منسوب الى عالم القدس

يكون شريكا لعلتها اجبنا بانه لا غرو اي لا عجب في ذلك فالكلي اي الطبيعي وجوده
علي وظهر فما لا بهية لسلب التشخص عن الاعيان تلك الكلي وليس من شرط وجود
عنوانين ان يكون كل منهما موجودا بوجود على حدة كالجنس والفصل في الانواع المحصلة
ولا سيما في البسائط مع ان شركة خفيفة المؤنة هذا علاوة اي لعقل وان انقبض
عن تجويز كون واحد بالعموم علة حقيقية لواحد بالعدد لكونه اضعف منه لكنه
لا ينقبض عن تجويز كونه شرطا ورابطا لواحد بالعدد ولا سيما الواحد بالعدد الذي
هو الهيولى التي هي القوة المحضة كما في عند اجتماع عدة من اعدام اجزاء العلة التامة
المركبة ان العلة هي القدر المشترك بين تلك الاعدام لئلا يلزم توارد العلل المستقلة
على معلول شخصي هو عدم المعلول المعين حيث ان كلا منها بانفراده مستقل في ايجاب
عدمه بل هذا ارق في تعاقبها اي في الزمانيات من الصور صورة دهرية اي
واقعة في الدهر لا في الزمان فانها اصلها المحفوظ وسنخها الباقي منتسبة الى
المبادي العالية الثابتة على حالة واحدة منزلة تلك الصورة الدهرية من
هذه الصور الزمانية مثل التوسط اي الحركة بمعنى التوسط من الحركة القطعية
فيكون المراد من الابهام والعموم في صورة ما الاطلاق الوجودي كما مر نظيره
في الصورة النوعية اوردناه في ذيل البحث عن مقومات الجسم للاشارة الى انها
ايضا من مقومات الاجسام النوعية وانها ايضا محصلة للهيولى المجسمة ومثال ان
فان الهيولى لا توجد بدون الصورة الجسمية وهي لا توجد بدون الصورة النوعية
وكذا النوعية لا توجد بدون الجسمية التي لا توجد بدون الهيولى ذا حال صور
نوعية جسم اي الجسم المطلق ثقف اي وجد وهي مبادي للاثار التي تختلف اشارة
الى دليل اثبات الصور النوعية في الاجسام وهو ان كل نوع من انواع الجسم يختص
باحوال معينة ككون بعضها حارا وبعضها باردا وبعضها في حيز معين يقتضي

السكون عند حصوله والحركة ابداً عند خروجه عنه وغير ذلك فالمقتضى لذلك
الاختصاص ليس امراً خارجاً عن ذات الجسم بالضرورة فهو اما الصورة الجسمية
او الهيولى او صورة اخرى طبيعية والاولان باطلان لشركة الصورة الجسمية بين
الاجسام كلها والهيولى اي هيولى عالم العناصر مشتركة ايضاً فيلزم اشتراك
الاجسام كلها في الاثار مع كون شان هذه اي الهيولى قبولاً والقابل لا يكون
فاعلاً فتعين الثالث وهو المطلوب ان قيل ما سبب اختلاف تلك الصور وما
سبب اختصاص الاجسام بها قلت اما سبب اختلافها فعلى قول الاشراقيين
وهو الحق انها ظلال للمثل النورية المتخالفة بالنوع التي نوع كل منها في الشخص
الابداعي فان موجودات عالمنا الادنى ظلال موجودات العالم الاعلى وعلى
قول المشائين انها ظلال الصور المرتسمة العلمية واما اختلاف ولاة الا
مفهوما فهو ذاتي او لاختلاف مفاهيم الاسماء والصفات الحق جل شانه و
هي لا مجعولة بلا مجعولية وجود المسمى و الموصوف كما هو طريقة العرفاء فالا
النوعي هذا حاله واما الاختلاف الافرادي فبالمادة و لواحقها واما سبب
الاختصاص ففي الافلاك موادها المخالفة بالنوع وفي العنصريات قيل قد ذهبوا
الى ان الاختصاص في الاجسام العنصرية لان المادة العنصرية قبل حلول كل صورة
فيها كانت متصلة بصورة اخرى لاجلها استعدت لقبول الصورة اللاحقة اقول هذا
غير موجه لان الانواع عندهم ابداعية بل اختلاف الحصص الوجودية في الجسم
المطلق يكفي في المخصص كاختصاص جزء من الفلك بكونه قطباً واخر بكونه منطقة ونحو
ذلك فانه لازم ذاتي الجزئين بحيث لو انعكس لانقلب والزايد على هذا القدر بل
هذا ايضاً خروج عن طور هذا المختصر الا انا لعذر انه اشتكل المقام في انها اي الصور
النوعية اعراض او جواهر مشائية واشراقية تشاجر فذهب الاشراقية الى كونها اعراضاً

لان الحال

لان الحال في محل كيف كان عندهم عرض والمشاء الى كونها جواهر لان الحال
في محل مستغن عن الحال في الوجود والنوع جميعاً عندهم عرض لا مطلقاً وعندنا
جواهر ولكن بالعرض ذا مفعول مقدم كونها اي الصورة النوعية عين الفصول
الحقيقية مقتضى فان الجنس عرض عام للفصل كما ان الفصل عرض خاص للجنس فلا يصدق
الجوهر الجنسي على فصوله المقسمة صدقاً ذاتياً الفريدة الثانية في لواحق الجسم
الطبيعي غير الحركة ان قلت لما كان موضوع الطبيعي هو الجسم من حيث انه يتحرك ويسكن
كانت الحركة والسكون معتبرتين في جانب الموضوع لا عرضين ذاتيين لاحقين
له فلم يجز البحث عنهما في الطبيعي لان البحث عن موضوع العلم لا يكون مسئلة في ذلك
العلم قلت المعتبر في جانب الموضوع حيثية استعداد الحركة والسكون لا الحركة
و والسكون بالفعل كما في المحاكات كما ان موضوع الطب بدن الانسان من
حيث انه يستعد للصحة والمرض ولذا يبحث فيه عن الصحة والمرض واما ما قال
الفاضل الباغنوي يمكن ان يقال المراد بالحركة والسكون في جانب الموضوع
هو القدر المشترك بينهما والذي كان عرضاً ذاتياً يثبت للموضوع هو خصوصية
الحركة وخصوصية السكون فلم يلزم كون العرض داخلاً في الموضوع على
تقدير كون القيد داخلاً ولا كون الحمل غير مفيد اذا اخذ القيد خارجاً عنه
فمردود بان القدر المشترك بينهما هو العرض اللاحق لموضوع العلم كما ان الخصوصية
هي العرض اللاحق لموضوع المسئلة فان كثيراً منهم فرقوا بين محمول
العلم ومحمول المسئلة حيث ان العرض الذاتي المبحوث عنه في علم الابدان يكون
مساوياً للموضوع عندهم غرر في ذكر تعاريف للحركة الشي اما مطلقاً اي من
جميع الوجوه فعلية لا يشوبه قوة اصلاً وهو واجب الوجود بالذات الذي هو
واجب الوجود من جميع الجهات الصفاتية والافعالية او كان بالقوة بالكلية

لان المسلم عند اخذ القيد صار ... الجسم من حيث انه متحرك متحرك ... لا ... مفيد ولا يجوز ان يوخذ موضوع المسئلة اعم من موضوع العلم كما لا يخفى ... الذات ... فصار الحمل مفيداً ... الموضوع القدر المشترك

كالهيولى الاولى التي هي قوة محضة ولذا تتصل بابة صورة كانت كالخالي
عن الالوان المنصبغ باي لون اتفق ومابق انه لايمكن ان يكون الشيء بالقوة من
جميع الوجوه حتى في نفس القوة لاينافي ماقلنا الان مرادنا الخلو عن جميع الفعليات
المقابلة للقوة لاما يشمل فعلية القوة ايضا اوكان ذا وجهين فعلية وقوة وهذا
على قسمين اذ لابد ان يخرج من القوة الى الفعل والا لكان ابداع القوة فيه لغوا
ضايعا وذلك الخروج اما دفعة واما تدريجا فهو اي الكون ذا وجهين
والسلوك من وجه الى وجه بالتدريج الحركة كما دل عليه قولنا ان كان
بالتدريج فعلا سلكه واما ان لم يكن بالتدريج كما هو مفهوم الشرط بل كان
دفعة فهو التكون ولما لم يفهم من هذا تعريف الحركة الا ضمنا صرح به بقولنا
فالحركة الخروج تدريجا الى ضل من القوة وهذا التعريف للقدماء واورد عليه
بان التدريج وقوع شيء في ان بعد ان والان طرف الزمان والزمان مقدار
الحركة فيدور ولجيب بان تصور التدريج او الدفعة واللادفعة او يسيرا
مما يذكر في التعريف ايضا تصورات اولية لاعانة الحس عليها واما الان والزمان
فهما سببان لهذه الامور في الوجود لافي التصور فجاز ان يعرف حقيقة الحركة
بهذه الامور الاولية التصور ثم يجعل الحركة معرفة للان والزمان الذين هما
سببا هذه الامور في الوجود لكن المعلم الاول عدل عنه الى تعريف اخر كما قلنا
ايضا نقلا اى عن المعلم انها كمال اول لما بالقوة من حيث انه قد لابسته قوة
واختلاف القوة بالتعريف والتنكير يكفي في عدم الابطاء كما قرر في موضعه واما
بيان هذا التعريف فهو ان المراد بالكمال ما هو حاصل بالفعل فان الفعل دافع
لنقصان وقوة محققة او مقدرة فالجسم الذي لم يتحرك بعد له قوتان قوة
اصل الحركة وقوة الوصول الى ما اليه الحركة فالحركة والوصول كمال ثان ثم كمال اول صح

ان الكمال

ان الكمال الاول والثاني يستعمل في موردين احدهما ان يكون مابه يخرج الشيء من القوة
الى الفعل لايتم دفعة بل يكون حالة انتظارية فيسمى مابه يخرج قبل تمامه كمالا اولا
وكماله الذي يتوخاه ويقصده كمالا ثانيا وثانيهما ان يكون مابه يخرج يتم دفعة
فان كان متنوعا لذلك الشيء يسمى كمالا اولا وان كان عارضا بل ان لذلك المنوع يسمى
كمالا ثانيا فيكون الحركة كمالا اولا من قبيل الاول وكون النفس كمالا اولا من قبيل الثاني
فاذن لما كانت الحركة لاحقيقة لها الا التادي الى الغير والتوجه اليه فارقت سائر
الكمالات بان هويتها متعلقة بان يبقى منها شيء بالقوة بل كل شيء يفرض منها آن
بين صرافة القوة ومحوضة الفعل وبان لايكون ما اليه الحركة حاصلا بالفعل بل هو
ايضا يكون بالقوة والا لم يتحقق الحركة بالفعل واما ساير الكمالات فلا يوجد فيها هاتان
الخاصيتان فان الشيء اذا كان مربعا بالقوة ثم صار مربعا بالفعل فحصول المربعية من
حيث هي لايوجب ان يستعقب شيئا ولا عند حصولها يبقى منها شيء بالقوة فاذن
الحركة كمال اول لما بالقوة ولكن من حيث هو بالقوة لامن جهة اخرى واحترز
بهذا عن الكمالات التي ليست كذلك كالصورة النوعية فانها كمال اول للمتحرك الذي
لم يصل الى المقصود لكن لايتعلق ذلك بكونه بالقوة بما هو بالقوة وكيف يتعلق
وهو لايبقى في القوة مادامت موجودة ولا الكمال اذا حصل وباصطلاح اي اصطلاح
المتكلمين الحركة اول الاكوان اي الكون الاول للمتحرك عند الحصول له في المكان الثاني
كما ان السكون عندهم هو الكون الثاني في المكان الاول فالجسم في كل حد من حدود
المسافة اذا كان له كون واحد ويكون كونه الاخر في حد اخر اتصف بالحركة واذا
كان له في حد واحد كونان اتصف بالسكون فكونه الاول هو الحركة وكونه الثاني
هو السكون واولية الكون في الحركة كاولية المكان في السكون اعم من التحقيقية و
التقديرية عرر في تقسيمها وحركة اما حركة بمعنى القطع واما حركة بمعنى التوسط

بيان ذلك ان الحركة عندهم تطلق عندهم على معنيين احدهما كون الجسم ابدا متوسطا
بين المبدأ والمنتهى ويسمى الحركة بمعنى التوسط ويعبر عنها بانها كون الجسم بحيث
اي حد من حدود المسافة فرض لا يكون هو قبل ان الوصول اليه ولا بعده حاصلا فيه
وما نقل عن افلاطون ان الحركة عبارة عن كون الشيء في امر من الامور بحيث يكون حاله
في كل ان مفروض مخالفا لحاله قبل ذلك الان وبعده يناسب هذه الحركة التوسطية
وكذا ما نقل عنه ان الحركة عبارة عن الخروج عن المساوات اي مساواة الانات في
الاحوال والحركة بهذا المعنى امر موجود في الخارج بالضرورة وهي ثابتة مستمرة باعتبار
ذاتها وسيالة باعتبار نسبتها الى الحدود وهي بواسطة استمرارها وسيلانها تفعل
في الخيال امرا ممتدا غير قار يسمى بالحركة بمعنى القطع وهي ثاني المعنيين والى كليهما
اشرنا بقولنا ورسم الاولى قد عنونا وبان الرسم قولنا ما اي حركة امتد في
خيالنا بنسط الاتيان بالمضارع الدال على الاستمرار التجددي للاشارة الى ان
القطعية تدريجية الحدوث في الخيال لكنها قارة فيه بقاء وقولنا رسمه اي
رسم ما امتد في الخيال بالنسب متعلق بقولنا التوسط اشارة الى رسم للحركة
بمعنى التوسط وهو انها ما هي الراسمة للقطعية بيانه انه لما ارتسم نسبة المتحرك
الى الحد الثاني في الخيال قبل ان يزول نسبته الى الحد الاول عنه تخيل امر ممتد منطبق
على المسافة كما تحصل من القطرة النازلة والشعلة الجوالة امر ممتد في الحس المشترك
فيرى لذلك خطا ودائرة وهذا كما ان نقطة رأس المخروط المارة بسطح تفعل
بسيلانها خطا متصلا وكما ان الان السيال يرسم زمانا متصلا اذ الان له
معنيان ان يتفرع عليهم الزمان وهو الان السيال وان يتفرع على الزمان وهو طرف
وحد مشترك بين الزمان الماضي والاتي وفصل مشترك بين قطعة وقطعة منه
وايضا الحركة عرضية وهي ان يكون الحركة فيما يوصف بها وصفا له بحال متعلقه

وبعبارة

وبعبارة اخرى ما يعرض للمتحرك بواسطة في العروض كحركة جالس السفينة بحركتها وما
اي حركة ذاتية وهي ان يكون وصفا للمتحرك نفسه ويعرض له من غير واسطة في العروض
كحركة السفينة في المثال المذكور والذاتية ان لم تكن القوة المحركة التي هي مبدئها مستفادة
من خارج وكانت بلا شعور فهي طبيعية ومع الشعور فهي شوقية وارادية وان كانت
مستفادة من خارج فهي قسرية فالفاعل في القسرية ليس الامر الخارجي بل طبيعة المقسور
والا لانعدمت الحركة بانعدام الخارج عرض في توقفها على امور ست اي استند
الحركة امور ستة اولها مقولة يقع فيها وثانيها وثالثها علتين فاعلية وقابلية
ورابعها الوقت ثم خامسها وسادسها المتقابلين هما المبدأ والمنتهى ثم اشرنا
بكلمة من البيانية عبارات الى ما محتصرة بعضها مما اصطلحنا عليها بقولنا ما تلبس به الحركة
او ما يسببه الحركة سببية ناقصة اذ الموضوع سبب قابلي لها وما ابتدأ منه الحركة
وما انتهى اليه الحركة وما وقع فيه الحركة وما صدر عنه الحركة وما انطبق عليه الحركة ان
كانت بمعنى القطع فظاهر انها في الزمان على وجه الانطباق وان كانت بمعنى التوسط
فلانها لا يخلو من حصول قطع ذلك القطع مطابق للزمان كما قال الشيخ فان الحركة التوسطية
ليست انية ولا زمانية على وجه الانطباق بنفسها بل زمانية على انها توجد في كل جزء
وحد فرض في زمان وجودها عرض في ان المحرك غير المتحرك وليس ما حرك شيئا
عين ما تحرك كما اذ كالهيولى المشتركة الجسم وهو الصورة الجسمية التي هي الجسم
في بادي النظر جاء متحركا بمعنى ان المتحرك وموضوع الحركة اما الهيولى كما في حركة
الجوهرية والحركة الكمية واما الجسم كما في البواقي وايا ما كان فهو مشترك بين جميع
الاجسام فلو كان هو نفسه محركا لزم ان يكون الكل متحركا وحركتها الى جانب
مخصوصة ويكون في حال سكونها ايضا متحركة واللوازم باسرها باطلة فالملزوم
مثلها وايضا عالبيان من اجناس مقولي شيء بلا التباس لتباينها فلو كان المحرك عين

هذا اي تقسيم الحركة الى العرضية والذاتية تقسيم لها بحسب الفاعل وبحسب ما فيه ... الاربع في التحريم والحاصل في الاثنين القابل وبحسب الموضوع ... ان تقسيم ... الحركة ... ما بيان للقابل ... الى الكوكب ... نفسه ... فالحركة مستديرة ... والاستقامة ... او لكنها هي المستديرة ... شرقية وغربية ... فان بعضها غربية وبعضها شرقية

المتحرك والتحريك من مقولة ان يفعل والتحرك من مقولة ان ينفعل وهما متباينان
لزم ما ذكرنا وايضا فاعل مع قابل لم يتحد ولو كان المحرك الذي هو فاعل الحركة
عين المتحرك الذي هو قابلها كان شيء واحد من جهة واحدة فاعلا وقابلا وايضا
ما يفيد اثرا ولا بد ان يكون واجدا له لم يستفد ذلك لا اثر اذ المستفيد فاقد له
والواجد للشيء لا يكون فاقدا له ولو اتحد المحرك والمتحرك لزم ذلك غير بين في بيان
الاقوال في معنى الحركة في المقولة وقولنا الحركة في المقولة له معان اربع مقولة
قال الشيخ في طبيعيات الشفا قولنا ان مقولة كذا فيها حركة قد يمكن ان يفهم منه
اربعة معان احدها ان المقولة موضوع حقيقي لها والثاني ان المقولة وان لم
يكن الموضوع الجوهري لها فبتوسطها يحصل للجوهر اذ هي موجودة فيها اولا كما ان
الملاسة انما هي للجوهر بتوسط السطح والثالث ان المقولة جنس لها وهي نوع لها
والرابع ان الجوهر يتحرك من نوع لتلك المقولة الى نوع اخر ومن صنف الى صنف
والمعنى الذي نذهب اليه هو هذا الاخير انتهى فقولنا من بابه انها اي المقولة
جنس لسيال دعوا الحركة اياه وغيره اي لغير سيال اشارة الى الثالث اي فسموا المقولة
التي فيها الحركة اليها فقالوا الكيف منه سيال ومنه غير سيال وهكذا في البواقي
والسيال من كل واحد منها هو الحركة وهذا قول بعضهم فعندهم الحركة في المقولة
ككون النوع في الجنس اي تحته ويرد عليه ان الحركة تجدد المقولة لا نفس المقولة
والجنس لا بد ان يحمل على نوعه ويتحد به ذاتا وقد صحح هذا القول صدر المتالهين
س بان ثبوت الحركة للنوع المتجدد السيال ليس كعروض العرض للموضوع بل هي
من العوارض التحليلية كعروض الفصل للجنس فالقول بان الكيف منه قود قار ومنه
قود سيال حق اقول لو كان هذا القائل ممن ذاق من مشرب حق تحقيق القول با
المثل الافلاطونية حيث قال الافلاطونيون كما في الهيات الشفا ان القسمة

توجب

[… و اما منقطعة … و اما متصلة … في جميع الاوقات … اما واقعة … فهي … في زمان قصير … مسافة طويلة فهي بطيئة … سريعة او بالعكس … واليها اشرنا بقولنا السريعة … و بطو او دوم … قطع صح]

توجب وجود شيئين في كل شيء كانسانين في معنى الانسانية انسان فاسد محسوس
وانسان معقول مفارق ابدي لا يتغير لكان حقا ما قاله من ان الكيف منه ما هو سيال
ومنه ما هو غير سيال وكذا ما في طبيعيات الشفا انه ربما تمادى بعضهم في مذهبه حتى قال الجوهر
منه قار ومنه سيال وهو الحركة في الجوهر اي الكون والفساد ايضا حق لان كل جوهر نوعي
كالانسان والفرس والثور وغيرها منه سيال وهو الطبيعي منه ومنه غير سيال بل قار
ثابت وهو الابداعي منه ومثاله النوري بل في الجوهر احق اذ لا يقولون برب النوع للعرض واما
ما صححناه في الكيف ونحوه فباعتبار المعنوي منها اي الهيئات النورية التي اذا ظهرت
في هذا العالم كانت كيفيات ونحوها فغير السيال من كل شيء عندنا في عالم الابداع لا في
هذا العالم لان جميع المقولات في هذا العالم اما يعتبر عدم القرار في وجودها واما في
مفهومها كمتى وان يفعل وان ينفعل وكذا كان الحق عندي موافقا لصدر المتالهين
س في الذي بينهم النزاع ان الحركة من اية مقولة انها نحو وجود السيالات بحيث ان الحركة
ووجود الامر السيال متساوقان والوجود ليس من المقولات ولهم اقوال تطلب من
الشفا وغيره وما ذكره من ان السيال من كل مقولة هي الحركة احدها وقولنا او انها اي
المقولة هي الموضوع للحركة اشارة الى الاول فيكون الحركة في المقولة كالعرض في
الموضوع وهو مردود بان الشود مثلا ليس ما ان يكون هنهنا سواد اصل مستمر محفوظ
كما هو شان موضوع الحركة ويضم اليه سوادات متصلة سيالة الزوال والا لزم اجتماع
المثلين في كل حد حد ولزم تركيب العرض في الخارج مع ان الاعراض بسايط في
الخارج مركبات في الذهن وايضا ان بقيت ذات السواد بعينها ولم يحدث فيها صفة
فلم يشتد بل هي كما كانت وان حدثت فيها صفة زايدة وذاتها باقية فلا يكون التبدل
في ذات السواد بل في صفاته هف وان لم تبق عند الاشتداد فهو لم يشتد بل عدم وحدث
سواد اخر فعلم ان الشود اشتداد الجسم في اسوداده وقولنا او واسطة فيه اي في

الموضوع بما هو موضوع يعني موضوعية الموضوع اشارة الى الثاني وهو ايضا مردود
بان المقولة اذا لم تكن موضوعا لم تكن واسطة في موضوعية الموضوع واذا بطل المعاني
الثلثة تعين الرابع من تغير لموضوع المقولة كالجسم من نوع للمقولة او صنف لها باخرى
بنوع اخر او صنف اخر على سبيل الاتصال فهي الاتجاه الى السواد وهو نوع من الاستحالة
يرد على الجسم صنف بعد صنف من البياض حتى ينتهي الى نوع الحمرة ويرد عليه اصنافها
ايضا حتى يرد نوع النيلية ويستوفي اصنافها حتى يرد السواد باصنافه وهكذا في
حركته في الطعوم والكيفيات الاخر والكميات وجميع هذه الحركات متحققة في الفواكه
والاثمار المتحركة تنبيه في ان المقولات التي تقع فيها الحركة كم هي وهذا تقسيم للحركة
باعتبار ما فيه كما ان ما مر كان تقسيما لها باعتبار ذاتها وكذا باعتبار فاعلها فلها
ثلثة تقاسيم ماهي اي المقولات التي تقع فيها الحركة المذكورة باعتبار لفظ ما
انما هي الخمس وذا هو المرضي عندنا وغيرها من المقولات دفعي او تبعي فان متى نسبة الى
الزمان والنسبة الى التدريجي تدريجية وان يفعل وان ينفعل كما مر هما التاثير و
التاثر اللذان يجيئا فلما كان التاثير التدريجي معتبرا في مفاهيمهما لم يمكن ان
ان يكون حصولهما بالتدريج والا لكان الحركة في الحركة ولم يكن الخروج عما فيه
الحركة لان كل جزء من الامر التدريجي سيال قابل للقسمة الى غير النهاية ولهذا
لا جزء اول ولا جزء اخر للحركة يكونان اولا واخرا حقيقيين كما ان الممتد القار ايضا
كالخط لا جزء اول ولا اخر له لان المقدار جزئه موافق لكله في الحد والاسم فما فرضته
جزء اولا له لكونه ممتدا ايضا ينحل الى اجزاء نعم يكون لها اول واخر بمعنى انتهائها
من الجانبين الى مبائن بالنوع فالحركة عبارة عن ان يكون في ان مفروض فرد ما
قبل الحركة للموضوع غيره في ان قبله وان بعده فلا بد ان يكون ذلك الفرد امرا قارا
ولو كان غير قار لم يكن خروجا عنه كما قلنا ولزم وقوع الزماني في الان مثلا ان
كان

اوساير متعلقاتها فلها ستة تقاسيم صح

١٠٧

كانت الحركة عن التسخين الى التبريد كان الجسم في حال تسخنه متبردا فانه لم يخرج عن التسخين التدريجي
حتى يكون متحركا فيه واما الاشد فذ في الحركة فيهما بالتبع فان الماء اذا تحرك في السخونة فقد
انتقل من الاشد الى الاضعف وبالعكس على التدريج تبعا للحركة في مراتب السخونة
وكذا الجدة فان حركة العمامة في الاين تستتبع الحركة في التعمم واما الكم ما فيه اي ما يقع
فيه الحركة بلا تخالف لذي تخلخل حقيقي وفي تكاثف حقيقي ففي كل ان يرد على المادة
فرد من المقدار على التدريج لم يكن في ان قبله وفي ان بعده وعدم الخلاف مقيد بالجواز
بالتخلخل والتكاثف فان صاحب المطارحات انكر الحركة الكمية في النمو والذبول
وفي نمو وذبول اشتهر كون الكم ما فيه الحركة ويستعلم معنى النمو والذبول انشاء الله
وكذا في السمن والهزال اشتهر كما قال العلامة الشيرازي ولونها اي كون الحركة في
الاين كحركة الحجر صعودا ونزولا ظاهر وكونها في الوضع ظاهر ايضا كحركة الفلك وحركة
الرحى والدولاب وكذا حركة القائم اذا قعد وبالعكس والاصطلاح استحالة اختص
هذا الاسم في الاصطلاح بالحركة الكيفية كما اختص اسم النقلة بالاينية يجوز وقد
مر مثالها كالنمو مع استحالة الخليط اي مخالفة اللون والبرودة ومخالفة الفشو
والنفوذ وقد بقي لاصحاب هذا القول اصحاب التشوب والنفوذ وهما متقاربان
لان الفشو مفسر بالانتشار كما في القاموس وبالجملة معناها الخروج والدخول
فمع تمكين هذين القولين لم يكن حركة كيفية فان القائل بالاول يقول كل شيء في
كل شيء يكمن تارة ويبرز اخرى والقائل بالثاني يقول الاجزاء تنفذه وتدخل
من خارج وتخرج من داخل فان الحرارة القائمة بالماء انما هي قائمة في الحقيقة
بالاجزاء النارية البارزة من داخل الماء او النافذة من الخارج في الماء ولم يسخن
الماء حار ابمخالفة القولين واحمة ولما حل انا البحث عن الحركة الكمية على البحث عن
التخلخل والتكاثف قلنا زيادة المقدار ان ما نافية زيد في اجزاء اي اجزاء الجسم

تخلخل وفي تكاثف الحجم والمقدار منقوص ولا نقصان من اجزاوه المذكور فيهما
باسم الحقيقي فمن فيق خ لهما التخلخل والتكاثف الحقيقيان كما يشاهد في القارورة
الممصوصة الهواء المكبوبة على الماء وايضا التخلخل والتكاثف على انتفاش متعلق
باستعملا على تضمين معنى الاطلاق وعلى اندماج استعملا اي يطلق التخلخل على
الانتفاش وهو ان يتباعد اجزاء الجسم ويداخلها جسم غريب كالقطن المنفوش
والتكاثف على الاندماج وهو ان تتقارب الاجزاء بحيث يخرج ما بينهما من الجسم
الغريب كالقطن الملفوف بعد نفشه وايضا على رق القوام وغلظ القوام
استعملا وعلى المعنيين الاخيرين بمشهور صفا اي سمّيهما بالتخلخل والتكاثف لا
المشهور بينهم ثم ما عددناه من الحركة الكمية انما هو ما قد سلفا اي هما بالمعنى
الذي بدءنا بذكره اي الحقيقيان منهما فاللام في الحركة للعهد الذكري ومن
باب وضع كان ثانيهما اي ثاني المعاني ومن باب كيفية ملموسة ثالثها القدر كنى
ولما فرغنا عن ذكر المقولات الاربع التي تقع فيها الحركة عند القوم اردنا ان نشرع
في بيان الخامسة وهي الجوهر وفاقا للحكيم المحقق والبصير الحاذق صدر المتالهين
المتفرد بهذا التحقيق كنظايره ممن قبله من الحكماء الاسلاميين على ما اطلعنا وقد
ابتنى على هذه المسئلة مسائل مهمة كحدوث العالم الطبيعي بشراشره ذاتا وصفة
بحيث لا يلزم نفاد كلمات الله وانقطاع فيضه واثبات سببه جلت آلاؤه وعمت
نعماؤه ولا يحصيها الا هو والوصول الى الغايات والاستكمالات الذاتية
للطبيعيات والوحدة الجمعية الحافظة لجميع المراتب الطبيعية والامرية للنفس
الناطقة وغير ذلك فقلنا وحركة جوهرية لدينا واقعة لوجوه الاول قولنا
اذ كانت الاعراض كلا تابعة للجوهر الذي هو الطبيعة والصورة النوعية ومن
جملة تلك الاعراض الحركات في المقولات الاربع ولهذه التابعية قالوا الصور

النوعية

النوعية مبادي للاثار الخاصة نوعها فهو الطبيعة بانها المبدء الاول لحركة ما فيه
وسكونه بالذات والطبع المتبوع للاعراض ان يثبت ويكن فاذا فينسد باب
العطاء لان هذه المتجددات العرضية لا تليق لان يستند الى الحق القديم الذي لا
حالة منتظرة لملائكته القدسيين مقربيه فكيف لجنابه تعالى والطبايع والصور التي
جعلوها مصادرها ثابتات كما هو المفروض على قول الخصم واذا كانت تلك
بالثابت لسيال كيف ربطا فان تخلف المعلول عن العلة غير جائز فاذا كان
الثابت علة للسيال لزم ان يجتمع جميع حدوده دفعة واحدة فافرضه سيالا
كان ثابتا هف فلا بد ان يكون الطبيعة متجددة بالذات اي بالوجود والهوية
لا بالماهية وهو المطلوب ان قلت ننقل الكلام الى الطبيعة المتجددة كيف صدرت
عن المبدء القديم نعم قلت قد مر في مسئلة ربط الحادث بالقديم كيفيته
وملخص الجواب هنا ان التجدد ذاتي لهوية الطبيعة والذاتي غير معلل فما جعل
جعل المتجدد لانه جعل المتجدد بالذات متجددا ان قلت ما هو جوابكم فهو جوابنا
في نفس الحركة العرضية قلت قد مر انفا استناد الاعراض كلا الى الجواهر بتبعيتها
له وقد مر جوابه فالذاتية لا بد ان تتم في الطبايع وتنتاخ رواحلها عندها ان
قلت القوم ايضا صححوا ربطها بالطبيعة ولكن بلحوق التغير لها من خارج كتجدد
مراتب قرب وبعد من الغاية المطلوبة في الحركات الطبيعية وكتجدد احوال اخرى
في القسرية وكتجدد الارادات الجزئية المنبعثة من النفس في الارادية قلت ننقل
الكلام الى تجدد هذه الاحوال ولا محالة تنتهي الى الطبيعة لان الفاعل المباشر للحركة
مطلقا هو الطبيعة حتى في الارادية فانها باستخدام النفس للطبيعة فيها والثاني
قولنا وفي استحالة العلوم اي في حركة النفوس المنطبعة ولا سيما الفلكية
في التصورات الجزئية للجواهر ظاهر وقوع الجوهرية فان السبب القريب للحركات

بلغ

الافلاك تصورات نفوسها المنطبعة لمباديها على الوجه الجزئي تصور ابجدد ما
انتسابها كالنفس حركاتها الوضعية والتصورات وان كانت كيفيات عندهم و
ولهذا استعملنا لفظ الاستحالة لكن جواهرها جواهر ذهنية اذ صور الجواهر جواهر
والذاتيات في انحاء الوجودات محفوظة وانما خصصنا التصورات بالجزئية اذ
الكليات لا تتغير لها بدلاتها والثالث قولنا ثم اتحاد العرضي بالعرض اي مع
العرض كما ذهب اليه جمع من المتاخرين ودتما يؤيد ان المعلم الاول ومترجمي كلامه
عبروا عن المقولات بالمشتقات ومثلوا بها ولولا الاتحاد لم يصح ذلك التعبير
والتمثيل الا في الاعتبار اي اعتبار بشرط لا ولا بشرط فاذا اخذ السواد مثلا
لا بشرط كان عرضيا محمولا واذا اخذ بشرط لا كان عرضا غير محمول فالفرق بينهما
كالفرق بين الجنس والمادة والفصل والصورة والتبدل في العرضيات عين التبدل
في المعروضات الجوهرية بمقتضى الحمل والرابع قولنا تجدد الامثال كونا وجودا
كما هو التحقيق ناصري ببناء المتكلم وتجدد الامثال على سبيل الاتصال في الوجود
تجدد في الجوهر اذ الوجود جوهر في الجوهر وعرض في العرض ففي كل غمسة غرر
في تعيين موضوع هذه الحركة ودفع ما قالوا من عدم بقاء الموضوع حلت
اي الحركة الجوهرية بصورة ابا للظرفية وما للابهام مع الهيولى يعني ان هو
موضوعها الهيولى المتحصلة بصورة ما فجاز ان يتبدل عليها خصوصيات الصور
الحالة وتكون هي ما فيها الحركة مع بقاء الهيولى بتشخصها بصورة ما وهذا كما
ان الهيولى بعينها وتشخصها باقية عندهم في الكون والفساد بصورة ما قال
صدر المتالهين س في الاسفار وموضوع كل حركة وان وجب ان يكون باقيا
بوجوده وتشخصه الا انه يكفي في تشخص الموضوع الجسماني ان يكون هناك مادة
متشخصة بوجود صورة ما وكمية ما وكيفية ما فيجوز له التبدل في الخصوصيات

كل

مثبت الغرض اذ حـ التبدل في الاعراض عين التبدل في العرضيات منه

والتنكير للابهام

كل منها اولا ترى ان تبدل الصورة على مادة واحدة يكون وحدتها مستفادة
من واحد بالعموم وهي صورة ما وواحد بالعدد وهو جوهر مفارق عقلي كما
جوزه الشيخ وغيره من الحكماء فنسبة الحركة الجوهرية النمو والذبول اي كما ان مو
موضوع الحركة الكمية هو الهيولى وهي تتحرك في المقادير مع ان الهيولى كما لم يتحقق
بدون صورة جسمية كذلك لم يتحقق بدون مقدار ما اذ قد تحقق ان تفاوت الجسم
الطبيعي والتعليمي بمجرد الابهام والتعيين فالهيولى مع مقدار ما متحرك في المقادير
المعينة كذلك هي فيما نحن فيه ومع اعتبار صورة ما او مقدار ما في جانب الموضوع
ليس ان هنا صورة مثلا متحركة واخرى هي ما فيه الحركة كما يتوهمه العقل المشوب
بل التفاوت بينهما كالتفاوت بين الكلي الطبيعي والفرد ومعلوم انهما موجودان
بوجود واحد فيرد على الهيولى بنحو الاتصال التدريجي افراد الصور اذ لا حاجة للهيولى
الى خصوصية شيء منها بل انها محتاجة الى طبيعتها الكلية فما دامت تلك الطبيعة
محفوظة بتعاقب الافراد كانت الهيولى باقية ولا تجدد فلا تبين حالة الكون والفساد
حيث حكموا فيها ببقاء الهيولى بصورة ما وبين الحركة الجوهرية حيث حكموا فيها
بعدم بقائها بل الثاني اولى بالبقاء للاتصال الصوري فيه ان قلت الشيء ما لم
يتشخص لم يوجد وما لم يوجد لم يوجد فكيف يكون صورة ما علة لوجود الهيولى
قلت العلة الحقيقية كما اشير اليه لوجودها وتشخصها هي الواحد بالعدد الذي
هو المفارق واما الواحد بالعموم من الصورة فهي شريكة العلة والشريكة خفيفة
المؤنة وكذا من جانب الهيولى ايضا لكونها قوة محضة فيكفيها ذلك فان الطبيعي
شيء والفرد شيء آخر ولا سيما الطبيعي النوعي فان الجسم وان كانت جنسا للمادة
لكنه نوع بالنسبة الى ما فوقها وهذا كما ان العدم لما كان خفيف المؤنة يكفيه
الواحد بالعموم من عدم العلل الناقصة اعني رفع العلة الناقصة المتحقق في

اي دفع كان عند اجتماع دفعات منها لئلا يلزم توارد العلل المستقلة على
واحد شخصي والى هذا اشرنا بقولنا موضوعها اي موضوع الجوهرية بتشخصه وبعينه
له البقاء مبقية اعلمته المفارقة وليس مرادنا بالمفارق العقل العاشر الذي هو
مراد المشائين من الواحد بالعدد المفارق الذي هو مبقي هيولى العناصر بصورها
في التكونات والتفاسدات بل المراد المثال النوري الذي هو لكل نوع طبيعي سيال
جوهري وهو وجهه الباقي الثابت عند علم الله نعم ما عندكم ينفد وما عند الله باق
وقد يجيء البقاء في التدرج كالهيولى فعليها القوة حتى دفع لما يتوهم في المقام
ان الهيولى كما انها مع المتصل متصلة ومع المنفصل منفصلة وبذاتها لا هذه ولا
تلك كذلك ليست باقية ولا زائلة الا بتبعية الصورة واذا كانت الصورة سيالة
لم تكن الهيولى باقية وبيان دفع الدفع بعد ما عرفت ان وحدة الهيولى شخصيتها
بوجودها ولكن كلتيهما مستفادة من المفارق بشركة العلة المقارنة وان ما به
البقاء الحقيقي لها هو المفارق انا نتكلم الآن فيما به البقاء الذي هو الواحد
بالعموم من الصور فنقول للجوهر الصوري فردا زمانيا منطبقا متصلا كالا قطعية لا على وجه الانطباق قصيرا تدريجيا على الزمان النسب كالحركة التوسطية وفردا زمانيا صح
والاتصال مساوق للوحدة الشخصية وبقاؤهما عين التدرج في النسب وفي الذات
فان البقاء السرمدي بنحو والدهري بنحو والزماني بنحو كلا قسميه كما ان الوحدة
في الكم المنفصل عين الكثرة والفعلية وفي الهيولى عين القوة فللهيولى بنحو انحاء من
البقاء بحسب ما به البقاء قد جاز الاختلاف في المفهوم مع توحد الكون والوجود
الذي منه انتزع تلك المفاهيم المختلفة وفيه اشارة الى جواب ما قالوا من ان
الجوهر لو كان فيه اشتداد وتنقص فاما ان ينقص يبقى نوعه في وسط الاشتداد
والتنقص او لا فان بقي فما تغيرت الصورة الجوهرية وان لم يبق فقد بطل جوهر وحصل
جوهر آخر وكذا في كل آن حصل جوهر آخر ويكون بين جوهر وجوهر انواع جوهرية

غير

غير متناهية بالقوة وهذا لا يجوز في الصورة الجوهرية لان قوام الموضوع
بها وان جاز في الكيف وغيره مما فيه الحركة لعدم تقوم الموضوع بها فيجوز كونها بالقوة
وحاصل الجواب ان في قولهم هذا خلطا بين الوجود والمهية فانه ان اريد بقاؤه
وجودا فنختار انه باق حيث انه وجود شخصي مستمر لكنه غير مستقر وينتزع منه في
عين وحدته وتشخصه في كل آن مفروض معنى وان اريد بقاؤه مهية ومفهوما فنختار انه غير
باق ولا يلزم بطلان جوهر بالفعل وجودا وحدوث آخر كذلك لان تلك المفاهيم ثابتها
نوعا عند ما كانت موجودة كل بوجود على حدة واما في الحركة فالكل موجودة بوجود واحد
شخصي زماني والواحد الشخصي يجوز انتزاع مفاهيم مختلفة منه وقولهم لا يكون الصور بالفعل
ليس كذلك فان الآنية بالقوة واما الصور الزمانية فهي بالفعل بحسب الوجود السيال الشخصي كما
علمت ولا فرق بين الحركة الجوهرية وغيرها في ذلك الحكم اذ الموضوع الجسماني كما لا يخلو عن صورة
ما سيالة كذلك لا يخلو عن مقدار ما واين ما وغيرها فهو متلبس بالفرد الزماني بالفعل من كل
واحد منها ثم اشرنا الى فذلكة ما تقدم ونتيجته من اثبات الحركة الجوهرية بقولنا فصورة
سيالة وجودا منفرضة اي منصرمة منقضية واحدة حقيقة على الهيولى فانصرمت بحيث
تصرم في كل جزء من تلك الصورة كون لآخر وليس فيها بون اي فصل بكون وعدم
حتى لا يكون التصرم عين التكون بل يكون بينهما حد مشترك في الخارج نعم هو بالفرض
واذا فرض فصلان مشتركان كان بينهما لئلا يلزم تتالي الآنين والآنيين صورة سيالة
منقسمة الى اجزاء غير متناهية وكذا كل جزء وكما ان للمتحرك الكيفي من المبدأ الى المنتهى
كيفا واحدا مستمرا ولكن يكون سيالا كذا للمتحرك الجوهري صورة واحدة متصلة سيالة
لحظ واحد ولما توهم من ذلك ان لا تحقق ح الا للكثرة والسيلان وان لا اصل لنا في الالتئام
بين احاد اجزاء هذا السيال من الاخر والواقع خلافه لان الوحدة في كل موضوع اظهر والثابت
ابهر وخلافهما اقل وانه كيف والوجود عين الوحدة والهوية مصداقا فلنا نبقي

تلك الصورة بالوجوه المتقدمة من البيان وان تمر مر السحاب اشارة الى امثال قوله
تعالى وترى الجبال تحسبها جامدة وهي تمر مر السحاب وقوله تعالى افعيينا بالخلق الاول
بل هم في لبس من خلق جديد كالشيخ فانه مع بقائه البنية من اول تكونه الى اخر عمره
يعني الشارخ شرخ الشباب وله الطار من طر اي نبت شاربه جديد فهو طار وطرير
فالتخفيف للضرورة او المراد الطاري اي الحديث السن وجديد الصبي حد المصراع تنظير
للعالم الكبير بالعالم الصغير كما قال تعالى ما خلقكم ولا بعثكم الا كنفس واحدة فان الانسان
مع بقائه البنية روحا وجسدا حيث انه في اول تكونه لم يكن شيئا مذكورا وبعد
ليس الا كفوا للعناصر وفي المراتب النباتية ليس الا اعجز موجود ثم يتدرج في الكمال حتى
يصير ان شملته العناية الالهية حكيما عالما بالحقائق وملكا مقتدرا يملك الشرق والغرب تيقن وحد
مع انه ابن البيضاء من الحرباء فذلك الملك المقتدر الحكيم الذي لعله يستاهل لان ن حجر لان
يكون خليفة الله في الارض عين ذلك الهيكل المحسوس الذي كان اعجز الخليقة اما في
الجسد فباعتبار وجهه الى النفس الناطقة واما في النفس فباعتبار وجهها الى العقل
والله من ورائهم محيط غرر في الوحدة العددية والنوعية للحركة وتختم بالسكون
ما منه ما اليه ما فيه بذت كالذات والمقوم للحركة فالحركة منها نوعت فيتحد الحركة نوعا
باتحادها وتختلف نوعا باختلافها اما اذا اختلف المبدء والمنتهى نوعا فاختلف الحركة
نوعا وان كان ما فيه واحدا فكالحركة الصاعدة مع الهابطة في الاين وكالحركة من البياض
الى السواد في طريق واحد مع عكسه في ذلك الطريق واما اختلافها النوعي باختلاف
ما فيه وان اتحد المبدء والمنتهى نوعا بل شخصا فكالحركة من نقطة الى نقطة على الاستقامة
معها على الانحناء وكالحركة من البياض الى الصفرة الى الحمرة الى القتمة الى السواد معها من
البياض الى الفستقية الى الخضرة الى النيلية الى السواد والحركة تتشخص بذي الثلثة اي باتحادها في الفستقية
وباتحاد اثنين هما الزمان والموضوع من سواها اي سوى الثلثة التي بمنزلة الذاتي

للحركة

للحركة وهي الثلثة التي بمنزلة العرضي لها لا يختلف ماهية الحركة باختلافها يعني ان
الحركة تكون واحدة بالشخص اذا اتحدت الامور الستة الا المحرك للقطع بانه اذا
اختلف الحركتان في واحد منها اختلفتا بالعدد وانما قلنا الا المحرك لما قالوا
انها لا تختلف هويتها ايضا باختلافه فان المحرك يحرك ما قد يتحرك بمحرك اخر
قبل انقطاع حركته كالجسم المتحرك في الاين بتلاحق الجواذب والماء المتحرك في
الكيف بتلاحق النيران وليس هذا من باب اجتماع المؤثرين على اثر واحد لان اثر
كل بمنزلة البعض من الحركة وهذا التجزي وان كان بالفعل من وجه لا يقدح في
وحدة الحركة لاتصالها والحركة ضد لحركة اخرى بمبدء اي بتضاد مبدء حركة لمبدء
حركة اخرى وتضاد منتهاها لمنتهاها والضمير راجع الى الحركة وان شئت ان لا يلزم التفكيك
في الضمير فارجعه الى ذي واجعل الاضافة بتقدير في يعني تضاد الحركات بتضاد
ما منه وما اليه كالحركة من البياض الى السواد مع عكسه وهذا في التضاد بالذات
وكالصاعدة والهابطة في التضاد بالعرض اما السكون وهو سلب الحركة
عن موضوع قابل لها فعدم للملكة التي هي الحركة وليس بينهما تقابل التضاد
الفريدة الثالثة في باقي اللواحق العامة للجسم الطبيعي غرر في الزمان تقدر جرى الزمان
والحركة القطعية مجرى الجسم الطبيعي واجسام تعليمية والموصوف لهذين لفظ
كمية يعني كما ان التفاوت بين الجسم الطبيعي والتعليمي بالاطلاق والتعيين فالامتداد
الجسمي اذا لوحظ مطلقا بلا تعين بالتناهي واللاتناهي ومن غير ان يكون ممسوحا
بمساحة معينة عند التناهي فهو الجسم الطبيعي واذا لوحظ متناهيا ممسوحا بمساحة
معينة وعند هذا ينطرق القدر والكمية فهو الجسم التعليمي كذلك الحركة القطعية المتصلة
فانها ايضا امتداد الا انه سيال فاذا لوحظت مطلقة فلا قدر ولا كمية واذا
لوحظت متعينة متقدرة بقدر خاص جاء الزمان من ثانية او دقيقة او ساعة

او غيرها اقل واكثر فالعارض من قبيل عوارض الهيئة لا من قبيل عوارض الوجود
في من مقدار قطع كانا اي الزمان كان مقدار الحركة القطعية لكن في المشهور مقدار
تجدد الوضع الفلكي وفي التحقيق مقدار تجدد الطبيعة الفلكية بناء على الحركة الجوهرية
وههنا اشكال وهو ان الزمان موجود عند المحققين والقطعية لا وجود لها عندهم
الا في الخيال فكيف يكون المقدار موجودا والمقدر غير موجود واما التوسطية فهي بسيطة
لا مقدار لها ولاجل هذا وغيره ذهب صدر المتالهين س الى وجود القطعية وقال
صاحب المباحث المشرقية ان الزمان كالحركة له معنيان احدهما امر موجود في الخارج غير منقسم
وهو مطابق للحركة بمعنى التوسط ويسمى بالان السيال ايضا والثاني امر متوهم لا
وجود له في الخارج بمعنى المطابق للحركة بمعنى القطع ومنهم من نفى الزمان
لان الماضي والمستقبل معدومان والان لا تحقق له مع انه طرف الزمان المخالف له
نوعا والجواب ان الماضي والمستقبل معدومان في الحال لا مطلقا اذ لا يلزم من نفي
الاخص نفي الاعم وكما ان المكان اذا كان موجودا لا يلزم ان يكون موجودا في المكان
او في طرف منه كذلك الزمان وقال بعضهم هو اي الزمان هو التحرك اي الحركة
نفسها وليس المراد بالتحرك هنا نسبة الحركة والحال ان المتحرك وقد احتج على مذهبه بان
الحركة منقضية متجددة وكل منقض متجدد فهو زمان والجواب ان الوسط لم يتكرر
لانها منقضية متجددة بالعرض وهو منقض متجدد بالذات كما هو راي جمهور
الحكماء وقيل الزمان واجب تعالى عن ذلك واحتج بان الزمان لا يجوز عليه العدم
وكلما هو كذلك فهو واجب بالذات اما الكبرى فضرورية واما الصغرى فلانه لو
فرض عدم الزمان قبل وجوده او بعد وجوده هف والجواب ان الواجب لذاته
ما يمتنع عليه جميع انحاء العدم سواء كان عدما مجامعا او مقابلا والزمان لا
يابى عن العدم لا يوجد وساوق ابى عن العدم السابق واللاحق الزمانيين وقيل فلك

لكانت القبلية والبعدية زمانيتين فلزم من فرض عدمه وجوده صح

ولهج

واحتج بان كل جسم في الزمان وكل جسم في الفلك والجواب انه لو تم هذا فالزمان
هو المكان بوضع المكان مكان الفلك والحل ان النتيجة ان بعض ما في الزمان في
الفلك وهي غير المطلوب في المكان لما كان مطلب هل البسيطة مقدما على
مطلب ما قدمناه فقلنا كون المكان اي وجوده مفعول مقدم ليحقق الكون ذا
داي كونه ذا وضع اي كونه قابلا للاشارة الحسية بان الجسم هنا او هناك
يحقق لان المعدوم لا يشار اليه فكونه اي كون المكان هو الموهوم من بعد
كما هو مذهب كثير من المتكلمين محقق وزهق وسطح باطن للحاوي المشاء من
جسم حاو مشتمل على السطح الظاهر للجسم المحوي مكانا قد زكن والمكان بعد
مجرد موجود نظير تجرد الموجودات المثالية التي هي العالم بين العالمين اعني
المفارقات النورية والمقارنات المظلمة لدى الاشراقي جسما اي جسم
المتمكن فيه بكليته اي باعماقه واجزائه يلاقي ذلك البعد الذي هو
المكان ملاقي لانه مجرد وبعد المتمكن مادي والتداخل فيهما واقع بخلاف
ما اذا كانا ماديين وفيه تعريض على المشائين اذ على مذهبهم الجسم بسطحه
في المكان لا بكليته تزييف سطح اي القول بانه سطح عندهم مشهود بيا
وفي كتبهم مسطور بلزوم حركة الساكن وسكون المتحرك وعدم عموم
المكان وغير ذلك مما لا يليق ذكره في هذا المختصر والحق ان المكان بعد انه في
موضع التعليل المقطوع بالفاء اذ قال كل الناس فو لا موقنا الا انه
من فطريات عقولهم ولذا تمسكنا بقولهم وليس من باب اقتناص الحقائق من
العرف واللغة الماء فيما بين اطراف الاناء هذا مقول القول ولا شك انهم
يريدون بها اطرافه الداخلة وما بين الاطراف الداخلة هو البعد ثم اشار
الى الطبيعي من المكان بقولنا ان الطبيعي منه مكان طلبا للجسم الطبيعي ان

فاسر يخرج اي يخرجه عنه بنهج آقربا متعلق بطلب اقربا اي يخرج علي اقرب
الطرق وفي النسبة الي الطبيعة دلالة علي انه مقتضاها لانه مقتضي
الجسمية المشتركة او الهيولي او الفاعل المفارق لاستواء نسبتها الي جميع الامكنة
ولا انه مقتضي امور خارجة اخري اذ مع قطع النظر عنها الجسم ذلك المكان
المعين لكل جسم اثيريا كان او عنصريا ثم المركب كان المكان الطبيعي
ما لجزء غالب اي مكان المركب مكان الغالب من اجزائه غير مساو
في امتناع الخلاء نشاء حذف الياء اكتفاء بالكسرة ذي جنس العايق
والعديم العايق في حركة اللازم علي تقدير الخلاء بالنفي للخلاء يتعلق و
ويلزم ذلك التساوي ان معهما بفرض معاوق اي فرد من ذلك
الجنس اقل من فرد اخر منه ويكون هذه الاقلية بنسبة ما كلمة
ما موصوفة بدل من نسبة في الزمانين حصل تقريره علي ما في
كتب المتاخرين انه لو تحقق الخلاء لزم ان يكون زمان الحركة مع المعاوق
مساويا لزمان تلك الحركة بدون المعاوق واللازم ظاهر البطلان بيان اللزوم
انا نفرض حركة الجسم في فرسخ مثلا من الخلاء ولا محالة يكون في
زمان ولنفرضه ساعة ثم نفرض حركة ذلك الجسم بتلك القوة بعينها
في فرسخ من الملاء ولا محالة يكون في زمان اكثر لوجود العايق ونفرضه
عشر ساعات ثم نفرض حركته بتلك القوة بعينها في ملاء ارق قواما
من الملاء الاول بحيث يكون نسبة معاوقته الي معاوقة الملاء الغليظ
كنسبة زمان حركة الخلاء الي زمان حركة الملاء الغليظ اي يكون معاوقة
الملاء الرقيق عشر معاوقة الملاء الغليظ فيلزم ان يكون زمان الحركة في
الملاء الرقيق ساعة ضرورة انه اذا اتحدت المسافة في المتحرك والقوة المحركة

لم يكن

لم يكن السرعة والبطوء اعني قلة الزمان وكثرته الا بحسب قلة المعاوقة
وكثرتها فيلزم تساوي زمان حركة ذي المعاوقة اعني التي في الملاء الرقيق
وزمان حركة عديم المعاوقة اعني التي في الخلاء غير مستقيم في الشكل كل جسم
بسيط فلكي وعنصري شكل طبيعي له هو الكري فالطبع الفاعل للبسيطة واحد
في الجسم البسيط وفعل فاعل واحد في قابل واحد لم يك غير الواحد وما سوى
الكروية فيه كثرة لان المضلع من الاشكال يكون جانب منه خطا واخر نقطة
والارض مفعول قوى قسرية كالرياح والامطار من كروية حقيقية لا اخرجت
طبع الارض اليبوسة الحافظة لشكلها الطبيعي لما ان اذا القاسر ولم يزل اليبوسة
صارت حافظة للشكل القسري بالعرض ولا تتوهمن انه دوام القسر وهو محال
لان نوع القسر دائم وهو في العقل واما اشخاصه فهي دائرة زايلة سوى
كروية حسية اذ قد تقرر في الهيئة ان نسبة ارتفاع اعظم الجبال الي كرة
الارض كنسبة سبع عرض شعيرة الي كرة قطرها ذراع غير مستقيم في الجهة فوق
وتحت جهة بالطبع فانهما لا يتبدلان لان القائم اذا صار منكوسا لم
يصر ما يلي راسه فوقا وما يلي رجله تحتا بخلاف باقي الجهات فان محدد ها
الانسان تتبدل بتبدله وكل منها عند التحقيق فوق او تحت اعتبرت
معها اضافة والجهة موجودة اذ هي ذات وضع اي قابلة للاشارة الحسية
والمعدوم لا اشارة حسية اليه بجهة متعلق بمرادي طرف الامتداد
الواقع في ماخذ الاشارة مرادي يعني ان طرف كل امتداد جهة لكن لا من
حيث هو طرف مطلقا بل من حيث هو واقع في ماخذ الاشارة وينتهي
اليه الاشارة اي الامتداد الموهوم الذي يوخذ من المشير الي المشار
اليه لم تنقسم الجهة في ماخذ الاشارة لان الجهة طرف الامتداد ونهايته

فلامعنى لانقسامها من حيث كونها طرفا ونهاية والا لم تكن طرفا ونهاية فهي اما
نقطة ان لم تنقسم اصلا او خط وسطح ان انقسمت من غير هذه الجهة فيلزم ابهما
الاستدارة متفرع على مجموع ما سبق اي لما كانت جهتا الفوق والتحت طبيعتين
ومتقابلتين فان الاجسام الطالبة لاحديهما بالطبع هاربة عن الاخرى
بالطبع واذا كانت احديهما في غاية القرب من جسم يكون الاخرى في غاية البعد
عنه كانت جهة السفل غاية البعد عن جهة الفوق فلو لم يكن المحدد كريا بل
بيضيا او عدسيا او مكعبا او غير ذلك تبدلت جهة السفل بالنسبة الى
ما هو ابعد منه عن كونها سفلا وصارت فوقا بالنسبة اليه وكونها
اي الجهة ستا اشهر والحال انها ليست تنحصر ولا تتناهى لان الجهة كما علمت
طرف الامتداد ويمكن ان يفرض في كل جسم امتدادات غير متناهية فطرف
كل امتداد في جسم جهة يتحرك جسم اخر اليها او يتحرك ذلك الجسم ايضا الى
الآخر الجهات القائمة بل ذلك تقريبه الخاصي وهو ان الجسم يمكن ان يفرض
فيه ابعاد ثلثة متقاطعة على زوايا قوائم ولكل بعد منها طرفان فلكل
جسم جهات ست وتقريبه العامي ايضا اشهر وهو الجانبات الاجزاء
المختلفة في الانسان من الرأس والقدم والظهر والبطن والجنبين غرب
في حدوث الاجسام وذكر الاقوال فيه اختلف اهل العقل في حدوث
الاجسام والوجوه المحتملة اربعة لان الجسم اما محدث الذات والصفات
او قديمهما واما قديم الذات محدث الصفات واما بالعكس وهذا مما
لم يقل به احد واما الثلثة الباقية فقد قال بكل منها قوم كما قلنا جسم
اما قديم الذات والصفات او محدث كلتاهما او اتى ايضا قديم الذات فيه
ولكن محدث الصفة وعكسه لم يرو عن ذي معرفة بل هو احتمال عقلي ع

في بادي

في بادي النظر فثانيا من الوجوه بقول اهل الملل المسلمون واليهود والنصارى
والمجوس من بيانية لثانيا مذهب نحل ومن راى جزل فالاجسام كلها
حادثة ذاتا وصفة هيولى وصورة لكونها متجددة جوهر افضلا عن التجدد
العرضي واولا من الوجوه بقول من قدم السماويات بالشخص فيقولون
الافلاك قديمة بذواتها وصفاتها المعينة كالمقدار والشكل وما يجري
مجريهما بشخصها سوى الاوضاع فانها قديمة بالنوع وثالثا قدم الكلي
من عناصرها فيقولون الاجسام العنصرية صورها قديمة بالنوع ومادتها
عندهم قديمة بالشخص والقديم بالشخص قديم بالنوع فالهيولى قديمة
بهما بذاتها وبالقدم بالنوع الذي بصورها ايضا بالعرض وقد نسب
هذا القول الى ارسطاطاليس وجماعة ممن بعده وقد وجه قولهم وقول كثير
من اصحاب القول الثالث صدر المتالهين قدس سره بل قال باتفاق اعاظم
الفلاسفة على الحدوث ونقل اقوالهم الدالة عليه في كثير من كتبه وقال
الاقدمون من الفلاسفة الذين كانوا قبل ارسطاطاليس كثاليس وفيثاغورس
وانكساغورس وغيرهم بالثالث من ان عالم الاجسام قديم بالذات
محدث بالصفات مع تشاجر في ان تلك الذات ما اسمها مية
ذي فسمع من فرقة من هؤلاء ان تلك الذات جسم ومن فرقة انها
غيره ثم الذين قالوا انها جسم اختلفوا في تعيينه فثاليس يرى ذلك الجسم
ماء قابلا لكل صورة ثم ذا الماء ينكثف صار شيئا اي ترابا ثم بلطيف
للماء هواء وكذا نار وقيل فان الماء اذا الطف صار هواء وتكونت النار من
صفوة الهواء ثم السماء تكونت من دخان ارتفع من تلك النار وقيل
ان ثاليس اخذه من التورية لانه جاء في السفر الاول منها ان الله

نعم خلق جوهرا فنظر اليه نظر الهيبة فذابت اجزاؤه فصارت ماء ثم ارتفع منه
بخار كالدخان فخلق منه الدخان السموات وظهر على وجه الماء زبد فخلق
منه الارض ثم ارساها بالجبال ونقل صاحب الملل والنحل عن ثاليس الملطي انه
قال المبدء الاول ابدع العنصر الذي فيه صور الموجودات والمعدومات كلها
فانبعث منه كل صورة موجودة في العالم على المثال الذي في العنصر الاول
الى اخر ما قال وقد اشرنا الى مذهبه هذا في مسئلة علم الواجب فلا يبعد ان
يكون المراد كما في قوله تعالى وجعلنا من الماء كل شيء حي الوجود المنبسط المعبر عنه
في اصطلاح العرفاء بالنفس الرحماني ثم تطبيق الباقي لا يخفى على العالم بالتأويل
بالماء والهواء والارض والنار نطق في تعيين تلك الذات القديمة قوم بتلطيف
وتكثيف سبق في تكون الاجسام الاخر منها فعند بعضهم كان الاصل هو الارض
وحصل منها الباقي بالتلطيف وزعم بعض انه الهواء ويكون من لطافته النار
ومن كثافته الماء والارض وزعم بعض اخر انه النار ويكون الثلثة منها بالتكثيف
والسماء من الدخان بالنور والظلمة قال الثنوي في تلك الذات القديمة
ويمكن ان يكون مرادهم بالنور الوجود وبالظلمة الامكان كما قال المحقق
الخفري ثم عد هذا القول من جملة الاقوال المشتركة في كون تلك الذات القديمة
جسما اما بناء على ان النور اجسام صغار منفصلة عن النير او على ان المراد بالنور
ما يشمل النير او على ان المراد بالجسم ما يشمل الجسماني وقيل والقائل ذي
مقراطيس بالجسم الصغير الكروي في اصل العالم اجرام صغار صلبة متحركة
دائمة الحركة في خلاء غير متناه ثم اتفق ان تلك الاجزاء تصادمت على وجه خاص
فحصل من تصادمها هذا العالم فحدثت السموات والعناصر ثم حدثت من
حركات السموات امتزاجات هذه العناصر فحدثت منها هذه المركبات وتكلم ذي مقراطيس
بالخليط

انه خلق جوهر الشبه ان يكون الجوهر جوهر عقل
الكل فذوبان اجزائه بنظر الهيبة انقهاره
تحت سطوع نور الازل وتمليه فهو
عليه كما يوش ان العلة الحقيقة بالنسبة الى المعلول
فتنزلت فصارت ما نفس الكل الذي كان
عرش الرحمن عليه اذ هي عين الحيوة الى به
في عالم الاجسام السارية
سواء في الاجرام ذي المذكورة في قوله
نعم خلقكم من نفس واحدة وهي الس...
من سماء عالم العقول الى اودية النعوت
الجزئية بقدرها وبحسب استعدادتها
ثم ثار وارتفع منها دخان طبيعة الجامسة
السارية فتغطت النفس وحجبت
بها وبخارتيها باعتبار لطافتها وقدر
استعداد تشعلها بنور النفس
المتعلقة بها كالروح البخاري
سيما في الدماغ ثم بقوة الروح الاعتدالية
دينية بعد الكثافة الاخرى استترت
السماء ذي دخان ثم ظهر على وجه الماء زبد
رابيا من الطبائع الارضية فطفى
فوقه مثل زبد البحر الطاهر على وجهه
نطفت النفس بها الغم ثم ارست عليها
جبال نفوس الاوتاد والابدال العمرة المبقية
لعالم البوار والزوال ولولاهم لمادت الارض
باهلها

بالخليط قد قال فقال اصل الاجسام هو الخليط الذي لا نهاية له فيه اجزاء
غير متناهية من كل جنس وقدر و لكن كلها اي كلما ذكر في تعيين تلك
الذات وكذا اصل قولهم ان الجسم قديم الذات لا يعتمد عليها ومن يرى ان
اي يرى الذات القديمة غيره اي الجسم تفرقوا فرقتين احديهما الحرنانيون
والاخرى اصحاب فيثاغورس فالحرنانيون منهم في شرح المواقف هم
فرقة من المجوس منسوبة الى رجل يقال له حرنان انتهى والظاهر تمكين الراء
وتحريكه في النظم للضرورة نطقوا بقدماء خمسة جعلوها اصل العالم
فاثنان منها حيين فاعلين كانا وذان هما الباري والنفس واراد
اثنين اخرين منها ليسا بحيين وفاعلين وكذا ليسا منفعلين كما قلنا
بلا انفعال وذان دهر وخلاء ومرادهم الزمان والمكان وواحد هو
هو الخامس منها هو الهيولى منفعلا اي واحد منها منفعل فقط وليس
فاعلا ولا حيا وهو الهيولى واكتفى في عدم كونها حية وفاعلة بعزولها
وذكر في شرح المواقف وجه قدمها عنهم من شاء فلينظر فعلم الباري
الهيولى بعد ما تعلق النفس بها فالتماس ضروب الاجسام كالارض
والاراضي والفلك والفلكي فارتقت النفس بعد افاضة الباري العلم
والادراك عليها وتذكرها عالمها وعشقها به لعالم الملك المراد به
عالمها الذي كان لها قبل التعلق والتدنس بالهيولى ولواحقها اذ على
هذا المذهب نفسها من الاصول القديمة ولا اصل سادس واذ فرغنا
من تبيين هذا القول شرعنا في تحقيقه بقولنا اذ في التنوع في القاموس ولا
ثنى في الصدقة كالى اي لا تؤخذ مرتين في عام او لا تؤخذ ناقتان
مكان واحدة او لا رجوع فيها فالمعنى لما كان في القول بالاثنين كيرذان

واهم من الشرك وفي التثليث اي في القول بالاقانيم الثلثة ايض الشرك ففيه
اي في التخميس كل الكفر وكل التلويث بقاذورات النقايص ارباب
متفرقون خير ام الله الواحد القهار وعند فيثاغورس واصحابه هذا
شروع في بيان القول الفرقة الثانية المبادي والاصول اعداد انشات
من الاحاد قالوا اذ بالبسايط المركبات تقومت وتلك البسايط
واحدات ثم ان تلك الوحدات لايخ لها مهيات وراء كونها وحدات
اولا فان كان الاول كانت مركبة لان هناك تلك المهية مع تلك الوحدة
وكلامنا ليس في المركبات بل في مباديها وان كان الثاني كانت مجرد وحدات
وهي لا بد ان تكون مستقلة بانفسها والا لكانت مفتقرة الى الغير فيكون ذلك
الغير اقدم منها وكلامنا في المبادي المطلقة هف والى هذا اشرنا بقولنا
كل من هذه الوحدات هو الوحدة فقط لاذات اجمع كالموجود الحقيقي الذي
هو نفس الوجود لاذات عرضها الوجود كالمهية بل ذوتت بانفسها
كيلا يرى الخلف فح فاذن الوحدات امور قائمة بانفسها فاذ عرض
الوضع للوحدة صارت نقطة واذا اجتمعت نقطتان حصل الخط واذا
اجتمعت خطان حصل السطح واذا اجتمع السطحان حصل الجسم والى
ذلك اشرنا بقولنا فوحدات كمفعول اعتري الوضع فصارت محسوسات
نقط يحصل منها الجسم بالسطح وخط اي بحصولهما من النقط اولا كما
ذكرنا ولما كان فيثاغورس من اعاظم الحكماء المتالهين س وكان من
اساطين الحكمة اشرنا الى ان كلامه الذي نقلوه عنه محملا صحيحا
بقولنا وذلك العظيم يعني فيثاغورس رمز كلامه فلا يرد اذ من المشهورات
انه لا رد على الرمز وبحل عقدته فانه عبر عن مبدء المبادي بالوحدة

الحقة

الحقة وقد عرفت في مبحث الوحدة والكثرة ان الوحدة الحقيقية عين الوجود الحقيقي
فمراده با الوحدات القائمة بذواتها مراتب الوجود ومراده من كون الاعداد
هي المبادي وان اول ماصدر عن الوحدة الاثنان ثم عن الاثنين الثلثة ثم
عن الثلثة الاربعة وهي مبادي الموجودات انه صدر عن واجب الوجود
الذي هو الفرد والوتر الذي ليس فيه شئ وشئ العقل الذي هو زوج
تركيبي من الوجود والمهية فهو اثنان وايض وقوعه في ثاني مراتب الوجود مقوم
لوجوده لا يقدم ولا يوخر كما ان الاثنين كك ثم صدر عن الواجب بتوسطه
العقل النفس وهي الثلثة لانها وراء المهية والوجود التعلق بالمواد تعلقا
تدبيريا بخلاف العقل اذ لا توجه له الى المادة لترفعه عنها غاية الترفع
ثم صدر الطبع وهي الاربعة لان له وراء الثلثة انطباع وتوغل فيها فتعلقه
الانطباعي يتخلل في الذهن الحاصل توجه ورسوخ وايض وقوع كل منها في
مرتبة ثالثة ورابعة مقوم لوجوده كما قلنا في العقل الفريدة الرابعة في الفلكيات
بعد تمهيد تقسيم الجسم كما قلنا الجسم عنصري من العناصر وما يتولد منها
او اثيري الاثيري المختار وكون الفلك مختارا وكونه افضل من العناصر معلوم
من بيان للاثيري فلك وكوكب منير شرعنا في اثبات وجود الفلك عقلا
قبل النظر الى الواقع بانه تحقق التركيب في الاركان يعني ان العناصر والاركان تركيبا
غير حقيقي كما في الطين دل على التحرك المكاني اي الحركة الاينية ضرورة اقتضاء
كل منها كونه في مكانه الطبيعي فيجرها على الالتيام او انتقال بعضها الى
حيز بعض بسبب غير طبيعة كل منها وهو عناية المبدء الفعال وهو اي
التحرك المكاني دل على وجود جسم يدا كريا بتوسط الالة على الجهتين
المختلفتين بالطبع اذ الحركة الاينية من جهة الى جهة والجهات الاضافية

نرجع في الحقيقة اليها وقد علمت استلزامها محدد ذي وضع محيط بالابعاد
والجهات ذي شكل مستدير ويكون ذا تحرك دورية وهذا ايضا يدل عليه الحركة
الابنية من جهة حد وثيها وطلب المخصص لحد وثيها وربطها بالفلك فان
المستقيمات من الحركات مبتدية من السكون ومنتهية اليه وذلك الجسم
من عنصرية ومن صفاتها ولوازمها يخلو وذا محدد جهاتها والمراد من العنصرية
مبدئية المستقيم المستلزم نفيه نفي كثير من الاشياء عن الفلك لمساوق جوازها البرح
عليه جوازه منها عدم قبول الفلك لكون والفساد اي الكون من شي والفساد
الى شي وان قبل الكون بمعنى الوجود عن الجاعل على سبيل الابداع والفساد بمعنى
الفناء البحت اشد من الفساد الى شي اذ يبقى ح مادته فالفلك طبيعة خامسة
لا حار ولا بارد ولا رطب ولا يابس ولا خفيف ولا ثقيل ونحو ذلك مما يستلزم
جوازه عليه قبول الحركة المستقيمة وكلما يقبلها فانه متجه من جهة الى جهة فكل
ما هذا شانه فالجهات متحددة قبله وهذا ينافي محددية الفلك للجهات
فالواو في قولنا وذا محدد للحال ليكون علة للخلو ويكون ذلك الجسم
ذا قوة فعالة لتلك الحركة الوضعية الحافظة للزمان ليسلطها انتها الان
له نفسا مجردة كما ياتي ولوصول المدد اليه من العقل المفارق على ما ياتي ام
وذلك الجسم هو السماء اذ لا نعني بالسماء او الفلك الا الجسم الموصوف
بالصفات المذكورة واما عدد الفلك فقلنا الفلك الكلي تسعة فيدنا
بالكلي اذ لو اطلق لكان ازيد منها وذي اي التسعة اولها الفلك
الاطلس سمي به لخلوه عن الكوكب كالاطلس الخالي عن النقوش وثانيها
الفلك الذي حركة بطيئة تضاف له والكون حركته ابطا الحركات
السماوية يسمى بفلك الثوابت وبالسريعة اي بالحركة السريعة اليومية

اخصص

اخصص او لدای اول الافلاك التسعة وهو الفلك الاطلس وتذكير الضمير با
باعتبار ارجاعه الى الفلك المراد به الجنس الدال على التعدد للاشارة الى كثرة
سرعته قلنا حسب ما قرر في الهيئة يقطع الفلك الاطلس حيث لفظ
واحد قبلا اي يتحرك بمقدار ما يقول احد واحد من مسافة سطح فلك ثان
هو فلك الثوابت هغ قصوميلا اي خمسة الاف ومائة وستة وتسعين ميلا وهو
الف وسبعمائة وثلثون فرسخا من مقعره والله اعلم بما يتحرك محدبه ح اذ مقدار
ثخن الفلك الاقصى وبعد محدب سطحيه من مركز الارض لا سبيل للبشر الى
استخراجه كما في القبسات ثم بعد كرة الثوابت كرات الكواكب السبعة
السيارة وترتيبها بينهم مشهورة والفلك الثاني كرسي في لسان الشرع
وعرش في ذلك الثاني فلك الاطلس وكان في السموات السبع خنس
جوار كنس اي رواجع جاريات مستورات تحت نور الشمس وهي الخمسة
المتحيرة وكونها في السبع من قبيل قولنا زيد في البلد ومن باب الا ين العام و
المراد انها ليست في الثامن والتاسع والفلك الكلي المنطوق به والفلك
الجزئي المفهوم منه نعني به اي بالمذكور المحمول ناظرا الى الجزئي والمعنى ناظرا
الى الكلي يعني لا يراد بهما ما يمتنع فرضه على كثيرين ومقابله وكلها هناك اي
في عالم حي ناطق لكونها ذوات نفوس ناطقة كما ياتي ولحمل السماء على دورانها
عاشق وهي وان كان لكل منها معشوق يخصه من العقول التسعة الى بارئ
الافلاك كما هو المشهور وفي كتبهم مسطور الا انها سرادقات جلاله و
اشراقات جماله وقبلة الكل واحد من فلك كلي من بيان لكل خارج المركز
عن مركز العالم او من فلك موافقه اي محاذي المركز لمركز العالم وحصن فلك
شامل الارض محيط بها او من غيره اي فلك غير شامل للارض كالتدوير فقد

وفيه اشارة الى التقسيم للفلك اليها كلام في المقام مع اعلام فخام منهم الشيخ
الرئيس حيث جوز ان يكون الثوابت كلها في فلك على حدة ومنهم المحقق الطوسي
ره حيث جوز ان يكون الافلاك ثمانية ذوي حركات خاصة غريبة ويتعلق
نفس اخرى بالمجموع تحركها الحركة اليومية فعلينا وهذه التسعة لم يكن اقل منها
ولا اكثر منها اذ كل من الاقلية والاكثرية بطل اذ نقول في مقام الاكثرية
لو كان الثوابت كل في فلك فاما ان يكون كل واحد من افلاكها متحركا بذاته فنقول
كيف يكون اقتضاء حركات الجميع في زمان واحد وكيف يكون حركاتها متفقة مع
اختلاف تلك الافلاك قدرا لاحاطة بعضها ببعض بل مع اختلافها نوعا كما سيجئ
والى هذا اشرنا بقولنا فلو كل كوكب ثابت انما سمي ما عدا السبعة ثوابت
مع كونها متحركة لبطوء حركتها ولثبات اوضاعها كل بالنسبة الى الاخر في فلك
على حدة كونه اي كون كل من تلك الافلاك بالذات لا بالتبع لفلك اعلى كما
في الشق الاخر اذ تحرك اذ كلها اي كل تلك الافلاك على تقدير تعدد افلاك
الثوابت نوعا وقدرا اختلف وواحد منها لواحد اخر قد اكتنف وعند هذا
كيف يتحقق الاتفاق سيرها اي سير افلاك الثوابت في كفق اي في خمسة
وعشرين الف سنة ونايف والحال انه لا انتظام واتساق في اتفاق
اي فيما هو بالاتفاق يعتري واما ان يكون كل واحد منها متحركا بتبعية فلك اعلى
محيط بالكل يحركها الحركة البطيئة فنقول كيف يكون هناك افلاك ليس
لها حركات خاصة وانما هي متحركة بالعرض ولو لم يكن للسيارات حركات
خاصة لم يثبت لها افلاكا سوى الفلك الاطلس والى هذا اشرنا بقولنا
ولم تحرك بتعاذي اي افلاك الثوابت على فرض التعدد له مفعول قدم
على فاعل هو فلك ان لم يكن لذاتها تحرك اليس ما بالعرض الذاتي مفعول

طرى

طرى كما في الفلك الاطلس وما به جرى مما في جوفه ونقول في مقام الاقلية
الوجود مساوق للوحدة فما لا وحدة حقيقية له فلا وجود حقيقي له فمجموع
الثمانية لا وجود له على حدة حتى يتعلق به نفس على حدة وراء النفوس المتعلقة بها
فمجموع ستر ولقر مثلا لا وجود له على حدة فلا نفس له وراء نفس كل واحد منهما
وايضا النفس لا بد له في مصدرية الحركة الجزئية من مخصص كالطبع والنفس
المنطبعة لانبعاث الميل والارادة والعلم الجزئيات ولذا وسطوا القوى
والطبائع في افعال النفس ولولاه لكانت النفس عقلا فالطبع والنفس
المنطبعة لا بد لها من جسم يحلان فيه والمبادي الجزئية المنطبعة في الثمانية
انما هي لحركاتها الخاصة ولا يجوز حلول مبادي مشتركة مضادة فيها والى هذه
اشرنا بقولنا بالقول بالتقليل في الثمانية ولنفس اخرى تحركها الحركة
السريعة ليس نفسي راضية اذ ليس للمجموع كون ووجود اخر هل جاز لها
اي استفهام انكاري ستر ولقر اي لمجموعهما وحيث لا مبدا ميل جزئي
هو الطبيعة الخاصة ثم لا مبدا علم حسي ولا مبدا شوق وارادة جزئيين
من النفس المنطبعة كيف انتقلا اي كيف وقع الانتقال والحركة السريعة
من وضع جزئي الى وضع جزئي اخر وذي المبادي المنطبعة لسيارات
اخر من حركاتها الخاصة ولا يجدي في مبادي الحركة السريعة واذا لم
يتحقق المبادي الجزئية الضرورية في مباشرة الحركة الجزئية ومع ذلك
تصدر عن النفس بلا آلة فالنفس ذي اسم اشارة بدل من النفس
عقل اذ الفرق بينهما بالاحتياج الى الآلة في الفعل وعدم الاحتياج والتعقل
محل الخطر اي مسترفع الشان عن مباشرة الحركات هف فاستعنت
السريعة وهي بذلك جسم كلي طبعت نفس برائه وكي طبع خامس

يحل به تذنيب للتسع من كلتيها اى كلي الافلاك العقول العشرة وستة منها عقلا عاشرا يكمل البشر نفوسا بازاء النفوس الارضية وهو باذن الله تم توجي الى الانبياء صلوات الله عليهم ويلهم الاولياء سلام الله عليهم ويعلم العلماء والتسعة الاخرى من العقول العشرة بازاء النفوس التسع الفلكية معشوقات لها وتلك النفوس تتشبه بها بحركاتها الخاصة

خبر في اشارة اجمالية الى الافلاك الجزئية الفلك الكلى ما به ينضبط احدى الحركات التسع والجزئى ما ليس كذلك اى لا ينضبط به فقط بل لا بد ان ينضم اليه غيره حتى ينضبط احد بها به و اما الجزئى منها اى من الافلاك اثنان وعشرنان اى عشرون للذكا نوعان اى للشمس اثنان احدهما ممثل والاخر التدوير او بدل التدوير خارج مركزه من مركز العالم تردد للقدم في ان حركة الشمس تنضبط بالتدوير او بالخارج لا حاجة فيه انهما معا تشهد مسيره اى مسير الذكا منطقة البروج اى منطقة فلكه المركوز هو فيه منطبقة عليها ملازمة لها كما قلنا وليس للخارج اى لخارج مركزه من خروج عن سطحها بسيره يبدى الفصول الاربعة لها اى منطقة البروج معدلا اى دائرة معدل النهار مقاطعه تنحصر حركته شماليه و جنوبيه علويه اى كواكب علوية هي المريخ والمشتري والزحل وزهرة كرامها كل اى كل من كرامها تلك استوت هيئاتها اى هيئات كل من الافلاك الا رلغبر من حيث انها لا على الثلث وتلك الثلاث ممثل وحامل وتدوير موصوف بانه يركز فيه كوكب منير وعطارد زاد علوية وزهرة فلكا مديرا هو في تحت ممثله كحامله في تحت مديره كالقمر اى كما ان القمر زاد

علوية وزهرة بالجوزهر هو فلك متوازي السطحين موافق المركز محيط بافلاك الثلثة الاخرى منطقته في سطح منطقة البروج

دق

وثر حامله في تحت فلك مايل ليس مطبقا منطقته على منطقة ممثل ولهذا يسمى بالمايل ومناطق الممثلات انطبقت منطقة البروج واسما الطقت به اى لفظ الممثل دل على الانطباق وخارج لغير شمس مشترفه مقاطع المناطق ذى المنطقة اى منطقة البروج اما خارج مركز الشمس فقد عرفت حاله وممثل مطلقا وحامل تدوير ذي الكواكب الخمس اشتركا في الاوج والحضيض فان محدب الحامل ماس لمحدب الممثل في نقطة مشتركة وكذا مقعره لمقعره والنقطة الاولى هي الاوج والثانية هي الحضيض ومماس الافلاك كالاملس لغرب مايل اى من الشرق الى الغرب متحرك نحو نهره ومديرها ال وغيرها اى غير هذه الاربعة حركتها من مغرب الى المشرق على توالى البروج لا ريب اى لازم بخلاف حركة الاربعة فانها على خلاف التوالى لكنها اى الكل غيرها اختلفت في سيرها مع اشتراكها في كونها ذوات حركات غريبة وحددت اى عينت مقادير حركاتها المختلفة في علم الهيئة كغيرها اى كمقادير الحركات الشرقية

خبر في بيان الدلائل الى تكثير الافلاك وانما الدليل الهادى الى تكثيرها سوانح تسنح في سيرها اى اختلافات تسنح في سير الكواكب كاوج او حضيض اى مثل ان يكون الكوكب تارة بعيدة من الارض وذلك اذا كان في الاوج وتارة قريبة منه وذلك اذا كان في الحضيض او رجعة او اقامة او استقامة راوا اى مثل ان كلا من الخمسة المتحيرة يرى مرة راجعا ومرة مقيما ومرة مستقيما والحال ان كل فلك او فلكي فعله على وتيرة واحدة كما قلنا مع كونها بسيطة لا تختلف وكل ما سلك هنا لا يقف عن سلكه ولا يكل عن عبادته فكيف يقيم فاهتدوا الى تكثير الافلاك لينضبط هذه الاحوال وكلها من فلك وفلكي تنوعه عن منتشر الافراد بل منحصر في واحد بناى هنا الحكم حكيم الذى العالم بان كون الطبيعة

الجسمية واحدة وافرادها كثيرة انما هو بالقطع ونحوه الممتنع على الفلك لا
قسر في الافلاك ابدا اولا شر فيها على الدوام وراسا وكلها مظاهر
السلام والبر والخير المحض ومن ثم نقل ان الجنة الجسمانية في السما
ولعل المراد انه مظهرها وسيأتي التفصيل ان شاء الله تعالى ليس لها من
شئ سعلو بقولنا الكون والفساد لها الى شئ كما في العنصر والعنصريات
بلى لها كغيرها كلا وطرا شئ اخر وهو انه من عدم صرف كما ورد يا من
خلق الاشيا من العدم الى محض الفنا كما ورد يا من هو يبقى ويفنى
كل شئ انشاها ارجعها فا لفنا لكن ابن الانشا عن العدم المحض
من التكوين عن المادة السابقة بالزمان وابن الفنا الذي هو المحقق
المحض والطمس الصرف من الفساد الذي هو الاستحالة الى شئ
فيبقى منه مادة وقال تعالى كل شئ هالك الا وجهه عشر
في عدد الثوابت كواكب ثوابت موصوفة بانها قد رصدت وعلمت
مواضعها الف واثنان وعشرون بدت وغير مرصود فليت يحصر لم
يحصها الا العزيز المقتدر لا يعلم جنود ربك الا هو خاتمة
اعدادهم اى الثابتة والاربعون من الصور التى واحدة وعشرون
منها في جانب الشمال من منطقة البروج وخمسة
عشر منها في جنوبها واثنا عشر على
نفسها وفيه اشارة الى ان هم في الوحى
الالهى يمكن ان يكون قسما بها كما أن

كما ان

كما ان رمزها وبينا تما قسم بالا
سما التسعة والتسعين
كما ورد ان لله تعالى جل شانه
تسع وتسعين اسما من احصيها
دخل الجنة واحرف الالهى اى
المنازل الثمانية والعشرين
من الشرطين والبطين والحقعة الى اخرها
وكلمة التوحيد اى البروج الاثنا عشر فيه اى في الفلك ادرجها اى
ادرجها العزيز المقتدر وفي هذا البيت اشارة الى تعظيم امر السما كما عظمه الله
في كثير من مواضع كتابه المجيد الفريدة الخامسة في العنصريات غرر في البسائط وكيفياتها والفلك الكلى
المنطوق به في الفلك الجزئى المفهوم منه يعنى به يا المذكور المشهور
ناظر الى الجزئى في السعى ناظر الى الكلى يعنى لا يراد بهما ما يمتنع فرضه صدقه
على كثيرين ومقابله وكل ما هناك اى في عالم الافلاك حى ناطق لكونها
ذوات نفوس ناطقة كما ياتى ولجمال الله دوما عاشق وهى وان
وانكان لكل منها معشوق بخصه من العقول التسعة التى بازاء الافلاك
كما هو المشهور في كتبهم مسطور الا انها اسراق ات جلاله في
واشراقات جماله وقبلة الكل واحد من فلك كلمة من بيان لكل

خارج المركز عن مركز العالم او من فلك موافقة اي موافق المركز لمركز
العالم و من فلك شامل الارض يحيط بها و من غيره اي فلك غير شامل
للارض كالتدوير ففيه وفيه اشارة الى تقسيم للفلك ايها والعنصري
اما بسيط واما مركب هو جوان الاركان و البسيط اربعة بالاستقراء وهي
ارض ثم ماء ثم الهواء والنار التي تلوها السماء بحيث يماس محدبها مقعر
فلك القمر والنار كانت حرة مثل الهواء لكن ذا اي الهواء رطبا والمراد الرطب اي النار
بما هو رطب من غير اخذ الذات فيه فيكون عين الرطوبة وذي يبسا حوى
هذا مسند الى ذا والمسند الخبر محذوف والارض بالبرد مع اليبس يختص
والماء به اي بالبرد ويدل عليه مع وضوحه كلمة الباء مع الرطوبة يتصف
وجاز ان ينقلب كل اخر من العناصر الاربعة اخر اي الى الاخر بلا واسطة بل
ولو بواسط سواء ان لم يتكثر وان تكثر اي الوسائط يعني كل واحد منها قد
ينقلب الى ما يجاوره كما ينقلب النار هواء وبالعكس والهواء ماء وبالعكس والماء
ارضا وبالعكس فهي ست صور وقد ينقلب الى غير ما يجاوره امابوسط
واحد كما ينقلب النار الى الماء وبالعكس والارض الى الهواء وبالعكس وهي
اربع واما بوسايط كما ينقلب النار الى الارض وبالعكس وهما صورتان
فالجميع اثنا عشر حاصلة من ضرب كل من الاربعة في الثلثة الباقية تتمة
في بيان عدد طبقات الارض وغيرها كانت ثلثا طبقات الارض من طبقة
طينية مختلطة من ترابية وهي الطبقة المجاورة للماء ومن طبقة صرفة وهي المحيطة
بالمركز ومن طبقة هي ما سكن فيه للمواليد لكثرة الوهاد الغائرة ربعه
اي ربع الارض الشمالي تكشف من الماء لانحدار الماء اليها بالطبع فصار
مسكنا للحيوانات المتنفسة وغيرها من النباتات والمعادن عناية من الله

نعم

نعم وهذا مذهب بعضهم او لانجذاب الماء الى ناحية الجنوب من جانب
الشمال بالشمس اي بسبب قرب الحضيض الشمس الى الارض في ناحية الجنوب
واشتداد الحرارة وهي جذابة للرطوبة تنشف لربع الشمالي وهذا مذهب بعض
اخر منهم وغيره ربع منه اي من الارض في الماء نفذ وطبق واحد ذا اي الماء
والهواء طبقات اربع طبقة الهواء المجاور للارض والماء ثم الطبقة الزمهريرية
ثم طبقة الهواء القريب من الخلوص ثم الطبقة الدخانية التي يتلاشى فيها الادخنة
المرتفعة من السفل وقد اشرنا الى وجه ضبطها بقولنا اذ يخلط الهواء بالبخار
هو لجزاء هوائية يمازجها اجزاء بخار صغار مائية تلطفت بالحرارة لا تمايز بينهما
في الحس لغاية الصغر او لا اختلاط لديه ثم اما مازج ثان اي الهواء الذي لا يختلط
بالبخار نارا او لا يمازج النار فاثبته واو لا وهو الهواء الذي يختلط با
بالبخار قسم الى طبق الهواء الذي ينقل اليه عكس الضوء من الشمس وغيره
من وجه الارض و الى الطبق الذي ما نافية وصل اليه الضوء فذا الطبق
الاخير المخلوط بالبخار الذي لم يصل اليه الانعكاس زمهرير اوسما ما
قبل اذا اخذ المحدود الارض والماء واما اذا اخذ المبدء المحدود النار فما المبدء
بعده هذا اذا لوحظ الواقع واما اذا لوحظ الذكر اللفظي فواضح ما اي هو
قبل الارض بفتح الباء الموحدة وما مقصور للضرورة والطبق الثاني بالاعتبار
الثاني هو الهواء الذي يتبع من النار من العلو والبخار من السفل ما فيه
اختلط وطبق الدخان في الطبقة الاولى من الهواء انخرط فيتكون فيها ذوات
الاذناب واشباهها من طبق الدخان ذرقة مترائية في السماء وقيل من
بعد كذا يتراءى الجو اعلاما ومنه اي من الدخان يتكون كوكب ذو ذوابة
وكوكب ذو ذنب ومنه يتكون نيزك معرب نيزه واعمد ثم شهب فاده

الكل هو الدخان طبقة واحدة للنار يتبعها لحركة الفلك حركت بالبناء للمفعول
ذو ذنب يظهر في بعض الاحيان باشتعال الدخان عند كرة النار نقلته بحيث
يطلع ويغرب مع الكواكب ذا مفعول مقدم اي بتبعيتها في الحركة كشفت
ثم ان القوم بكونها اي كون النار اصلا اصلا اصيلا عليهرة فاهوا اي نطقوا
والشيخ الاشراقي قد نفاه اي نفي كونها اصلا برسها بل هي هواء حار مختلف
حرارته شدة وضعفا بعضه منير وبعضه غير منير وعنده بالكواكب نضج
المركب العنصري يجي فان النار لا تنزل من الاثير لتصير اصلا من الاصول
المركبات وتنضجها وشكلها اي شكل النار المتولدة من الهواء عند السماء
اهليلجي بحسب المقعر عند الشيخ ومن يقول بقوله لانها تتكون عند المنطقة
اكثر لسرعة الحركة ثم يتدرج في القلة الى القطبين غرض في الجسم المركب
حيوان انس ومعدن ونامي بشرط لا كل واحد منها مركب تم ولد و
مفهوم الوصف اعني التام على غير التام قلنا وغير تم منه هو ما يكون مدة
اعتد بها لم يصن كالمزن وبالتم منه خلاف ذا عني اي ما بقي يصان
تركيبه مدة اعتد بها كالمواليد المذكورة فتلكو الامهات اعني العناصر
الاربعة ذي المواليد الاربعة وكلمة ذي مفعول مستبعة اذا تفاعلت تلك
الامهات غدت مستتبعة بكيفها تفعل في مدتها اي تفعل الكيفية
في المادة كاسرة لصرف كيفيتها اي لسورتها فالمادة منفعلة في الكيفية
فحصلت من تفاعلها كيفية تشابهت في الكل هي المزاج بينها اي بين صرف
كيفياتها توسطت ومعنى تشابه الكيفية المزاجية ان الحاصل منها في كل
جزء من اجزاء الممتزج يماثل الحاصل في الجزء الاخر حتى ان الجزء الناري كا
الجزء المائي بناء على صور بقاء العناصر في الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة

ومعنى

ومعنى توسطها ان يكون بالقياس الى الحرارة الصرفة برودة وبالقياس
الى البرودة الصرفة حرارة وكذا في الاخريين قالوا بحفظ الصور النوعية
وبقاؤها في المركب حتى ان الشيخ الرئيس عدّ القول بزوالها مذهبا غريبا
مخترعا و التحقيق عندنا ان الصور المبقاة كالكيفية الواحدة المزاجية
بالنسبة الى الكيفيات الغير المنكسرة السورة فكما ان الكيفية باقية ولكن
منكسرة السورة وكانت حرارة بالنسبة الى البرودة وبالعكس وهكذا
ولم يصح سلب شيء منها والنسبة بينها وبين الاربع نسبة النقص والكمال
فكذا الصورة باقية وهي بوحدتها كل الصور الاربع فهي ارض ولكن منكسرة
ونار كذلك وهكذا فللارض ولخواتها مرتبة صرفها ارض ومعتدلها و
متوسطها ارض وكذا في الباقي فكل صورة كالية ترد على المادة لابد
ان يكون بفردها يترتب عليها ما يترتب على جميع ما دونها ويكون
بالحقيقة هي هي فوجود ما دونها بنحو الكثرة لغو معطل ولا معطل في
الوجود فكما ان الاثار والكيفيات باقية ولكن متوسطة واحدة فكذا
مباديها لانها توابع لها كواشف عنها والملاك كل الملاك في ذلك
جواز الاشتداد والتضعف في الجوهر والتبدل في ذات الشيء مع اصل
محفوظ في مراتب التبدل فهذه الصورة اي صورة احد المواليد من
اوايل اي صور الامهات نازلة كناقص من كامل والناقص هو الكامل
بنحو اضعف والكامل هو الناقص بنحو اقوى واتم وقد مر ان التفاوت
بالنقص والكمال ليس تفاوتا نوعيا فان قلت الصور باقية صدقت
ولكن بنحو الوحدة والتوسط وان قلت انها غير باقية صدقت ايضا
ولكن بنحو الكثرة والصرافة فاتبع الحق فالحق احق بالاتباع وكون هذه

الصودة ناقصة باعتبار انكسار الصرافة لا ينافي كونها كاملة من جهة
وحدتها الجعبة غريبة في كاينات الجو وهي مركبات غير تامة وبوطها الآثار
العلوية رطب من الاجسام كالبحار والاراضي الرطبة او ماء القلة وغيرها
حين سخنا باشعة الكواكب وبالنار وغيرها بخر لا محة بانفصال اجزاء
رشية مائية مختلطة باجزاء هوائية غير متباينة في الوضع واليابس منها
اي عن الاجسام حين سخنت بما ذكرنا دخنا بانفصال اجزاء ارضية مختلطة
باجزاء ارضية غير متميزة في الوضع وبما كثير من المكونات على التبخير والتدخين
بل بما كثير من اضاف الحيواة على الروح البخاري وهو متعلق النفس كما يأتي
فبعد ما بخرت الاشعة ولاسيما اشعة النير الاعظم سيد الكواكب فاعل
النهار للزمهرير الذي عرفته ان بخار لقيا وتكاثف فماطر السحاب
اي ينعقد سحابا ماطرا ولكن ان لم يقو بارد والا اي وان قوي البرد
فيكون بردا بفتح الرا ان كان بعد الاجتماع اي اجتماع اجزاء البخار انجمادا
وقبله اي ان انجمد قبل الاجتماع فهو ثلج هذا كله اذا صعد ووصل البخار
الى الطبقة الزمهريرية وان لبس صعد للزمهرير لقلة حرارته الموجبة
للصعود فاما ان يكون كثيرا او يكون صيلبا قليلا فان كان مع كثرة فقد
يعقد ويتكاثف للبرد فهو ماطر السحاب كما حكى الشيخ انه شاهد البخار
قد صعد من اسافل بعض الجبال صعودا يسيرا وتكاثف حتى كانه مكبة
موضوعة على وهدة وكان الشيخ فوق تلك الغمامة في الشمس وكان من تحته
من اهل القرية التي كانت هناك يمطرهن ودون عقد تسمى بالضباب
ولاجل لطافته يرتفع سريعا بادنى حرارة وان كان مع قلة فهو قسمان
فانه ان لبس بالبرد انجمد فهو طل والا اي وان انجمد فهو صقيع بكسر

اي برد الليل

المطر الضعيف القطر والجمع طلال بالكسر

الصاد

الصاد وتشديد القاف بعيد ونسبته الى الطل كنسبة الثلج الى المطر هذا هو السبب الاكثري في المذكورات
وفي النادر بسبب شدة البرد الهواء قد يتكاثف وينعقد بلا بخار متصاعد اليه منه هذه المذكورات
ترجمة وقد حكى في مبحث الانقلابات عن الشيخ وعن غيره انهم شاهدوا ذلك واما الرعد
والبرق والصاعقة فسببها انه في الدخان يحتبس دخان بان يرتفع البخرة والادخنة كثيرة مختلطة
وانعقد السحاب واحتبس الدخان فيما بين السحاب فصلح رعد وهو الصوت الهائل المعروف
بمزق الدخان للسحاب في صعود ذلك الدخان الى العلو لبقاء حرارته المقتضية للتصعد للتصعيد
لشدة لطافته وبسببه او في هبوطه الى السفل لزوالها وشدة تكاثفه وثقله بالبرد الشديد
ديتما اي حين ما تعلقا او تدبر وتقع بزوعيف ينتقل الغليظ من الدخان واللطيف منه
بالحركة الشديدة لما مصادمة على وهيئته قد اشتعل لانه شيء لطيف فيه مائية
وارضية عمل فيها الحرارة والحركة عملا قرب مزاجه من الدهنية فصار بحيث يشتعل بادنى
سبب فكيف لا يشتعل بالتسخين القوي الحاصل من الحركة الشديدة فبرقا ان كان لطيفا و
ينطفي بسرعة والبرق يرى قبل الرعد مع اتحاد سببهما لان الصوت لا بد له من حركة
الهواء فيحتاج الى زمان يصل فيه الصوت الى الصماخ بخلاف الرؤية او صاعقة منه حصل
ان كان كثيفا لا ينطفي بسرعة بل يصل الى الارض واما قوس قزح والهالة فسببهما انه يرى
استضاءة اجزاء رشية صغيرة اذ علم بالتجربة ان الصيقلي الذي اصغر جدا ادى الضوء
واللون دون الشكل لم تتصل تحقيقا لمعنى الصغر ودية الى كانت تلك الاجزاء
مجتمعة على هيئة الاستدارة يحدث قوس قزح ان كان ذلك النير هو النير الاعظم اعني
الشمس وهالة ان كان هو القمر وهالة الشمس نادرة جدا لان الشمس تحلل السحب الرقيقة

وقولنا المطر كان لها اى للهالة دلالة صفة لهالة وذلك لدلالتها على رطوبة الهواء
ثم اشرنا الى بعض شرايط تحقق القوس بقولنا في القوس خلفها اى خلف الرشية من الاجزاء
سحاب مظلم او جبل كانا كسجف لبعض الاجزاء كالمرآة فان الشفاف من المرائى لو لم يكن
وراءه كثيف لم ير فيه شيئ والسجف بكسر السين يقال سجف البيت واسجفه وسجفه ارسل عليه
السجف لا غير وايضا شرطنا ان الشمس الى الافق دنت وذلك لانها اى الاجزاء الرشية تخيل
حين اذ نفعت الشمس واختلاف لونه لخلط ضوء الذي هو كالبياض مع لون اصناف الغمام ٥
نداوا وثم ضرب للاختلاطات فحصل الالوان المختلفات فيحدث اللون الكراثى ولون ارجوا
نية وعوانى واحمر ناصع اذ بدوها اى بدو هذه الالوان والاوساط الاخر فيما يحصل بالا
صرفان هما السواد والبياض والالوان المتوسطة تحدث من اختلاطهما فههنا ما نرى فيه الاشراق
يرى احمر ناصع وما ضعف فيه وغلب عليه الظلام والسواد يرى فيه حمرة تقرب الى السواد
وهو الارجوانى وما توسط بينهما يرى كراثيا واما الريح فيكون من ادخنة بجاور السما
اعنى المشايعة للحركة الدورية مردودة بقدام الهواء وذلك اذا لم ينكسر حرها بين الزمهرير
تصعد لخفتها فرد هذا الادخان المجاور وهذا اشارة الى ما قال فى حكمة الاشراق ان الدخان
اذا ضربه البرد هبط راجعا او رجع لدفع مجاور للفلك دائر بموافقته وتحامل بقوة على
الهواء فتبدد كان منه الرياح والى ما قال الرئيس فى النجاة واكثر ما يهيج الرياح ليرد الدخان
المنضغط المجتمع لكثرته ونزوله فلذلك كان مبادى الرياح فوقانية وربما عطفها ومن
الحركة الدورية التى تتبع الهواء العالى فيعطفه ربما انتهى ومن اسباب تكونه انه مع
سحاب اذ تحرك التنكير للنوعية اى تحرك شديد يصحب تصوبا اى تنزلا لثقلها بكثرة البرد فهى

مصرودة لوجهها الى الزمهرير فتثقلت وهبطت
بنفوح الهواء او تكون من ادخنة مع

ج بالحر الذى اوجبه الحركة العنيفة بها اى هواء متموجا انقلب وحصل التموج بلا تدفع
ايضا كما فى السابق والفرق ان فى السابق المادة دخانية وههنا بخارية وايضا هناك حصول
الريح كان بالاندفاع فقط وهنا به وبالانقلاب ومن اسبابه انه من تخلخل الهواء
بالحرارة وتكاثفه بالبرد واندفاعه من جهة الى جهة بالتذرد والشاذ دخانا وكل
من الاسباب المذكورة فيه تحدث تموجا ولما فرغنا من بيان كائنات الجو فلنشرع فى
بيان ما يتكون فى الارض وعليها ذلك له الارض فى الاغلب تحبس الاجزاء ٥
بالمعنى الاعم فيشمل البخار والدخان فاذا كانت الاجزاء غليظة بحيث لا ينفذ فى مجارى
الارض او كانت الارض مستحصفة عديمة المسام او اجتمعت المسامات واجتمعت طلبا
للخروج فزلزلته وانما قلنا فى الاغلب اذ قد تحدث من تساقط عوالى وهدات فى باطن
الارض فيتموج به الهواء المحتقن فيتزلزل به الارض كما فى النجاة وغيرها والعين من
تكثفها اى تكثف الاجزاء ويحتمل ان يكون من اضافة المصدر الى الفاعل اى من تكثف
الارض وتبريدها الاجزاء بحيث تنقلب مياها مختلطة باجزاء بخارية متفجرة لانها اذا
كثرت بحيث لا تسعها الارض اوجبت انشقاق الارض وانفجار العيون والابار ٥
والقنوات النطا اى اصلها الاجزاء المتبردة ولكن ناقصة القوة عن شق الارض
فاذا ازيلت الارض عن وجهها ظهرت مياها جارية ام لا واشتدت اى اشتدت
مياهها اما انما اى نماء وثلج وبرد من السما هبط تعريض بصاحب المعتبر ابى البركات البغدادى ٥
حيث قال ان السبب فى العيون والقنوات والابار هو ما يسيل من الثلوج والامطار فيبقى منها ٥
اجزاء متفرقة فى ثقب اعماق الارض لانا نجدها تزيد بزيادتها وتنقص بنقصانها

به الى انا لا انضايق في ذكرنا من جنبة للسائة واما كونها موجبة لاصلها فلانا غير ش فتكون
المعادن ق الذي ذكرناه من تكون اللؤلؤ وغيرها من الابخرة المحتبسة في الارض ان تكثرت
الابخرة ثالثا او وان لم تتكثر حصلت معادن م اي الابخرة في الارض احتبست مع ضرب
اختلاف خلطها بالادخنة كما وكيفا وزمانا وامكنة تصبغت الارض بحسبها وانقلبت
الى المعادن فحيثما يغلب البخارة على الدخنة مثل الشبم وغيرها من الجواهر المشفة العين المنطرقة
حصل ا من عكسه بان يغلب الادخنة على الابخرة حصل كالملح الكاف اسمية فاعل حصل المقدر
والزاجات عطف على المقدر لا على الملح ليتوافق الرعيان في الرفع ومثلها الكبريت والنوشادر
ونحوهما ومع تساو اي تساوي الابخرة والادخنة حصل منطرقات اي من الاجسام السبعة القابلة
لضرب المطرقة بحيث لا انكسر ولا انفرق هذا قول في تكون المنطرق ومنطرق لديهم حال جسد حال
من المنطرق اشارة الى ان ما يغلب عليه الاجزاء الكثيفة الارضية يسمى جسدا في بعض الاصطلاحات
كالبيع ما يغلب عليه الاجزاء اللطيفة ونحوها من خلط كبريت وزيبق بذ ولما اوهم ما اسلفنا
فيكون كائنات الجو وغيرها منا فاتلما اتى به اهل السفاهة والشارعون م تلنا ولم ننا ف
تلك المذكور من اسناد التكونات الى القوى السماوية والارضية قولا بالملك نعم ذا وهم من نادى
اي تبعد من ناديا وبمعزل عن واديا سالك ما سرنا الى الوجه التوفيقي بقولنا فقدرة النبي لخدام
القضا وهو علم الله الذي لا يرد ولا يبدل كما الطبيب كان خادم القوى اشارة الى ما اشتهر بينهم
ان النبي م خادم القضا الالهي كما ان الطبيب خادم الطبيعة واذا كان كذا لك فليس الا الله
نصب العين ومشهود بطر القلب له اي النبي م وكذا ليس غير حزبه اي حزب الله نعم في النبي
تلشدة تألهه وتوغله في شهود الله تعالى وما من صنعه في كل شيء كما اي ختمهم م بقوله نعم

ايضا لو انم وجه الله كل المبادي مادية عن المادة كالعقول القدسية والانوار الاسفهبدية
او قارنت كالنفوس المنطبعة والقوى والطبايع حتى الاعراض التي هي مراتب نازلة من القوى الفعلية
بر اي بالله نعم تلك وتعلقت عنده اي عند النبي م نبدل بحجابها الظلمانية الى الجهات النورانية
واشرقت الارض بنور ربها وعنت الوجوه للحي القيوم قول الحكيم ايضا لا موثر في الوجود الا الله
اشارة الى هذا المقام الفريدة السادسة في احوال النفس غرر فانها ما هي وهل هي وكم هي
اي في تعريفها وهليتها البسيطة وتقسيمها كمال جرم مقدم لنفس وانما كانت النفس كمالا لان
الكمال ما به يخرج الشيء من القوة والنفس في حيث انها صورة يخرج بها المادة عن القوة
الى الفعل ومن حيث انها فصل حقيقي يخرج به الجنس المبهم الناقص من النقص كانت كمالا اول
المراد بالكمال الاول ما يكمل به النوع في ذاته فخرج الكمالات الثانية كالعلم وغيره من توابع الكمال
الاول الجسم طبيعي فخرج بالجسم كمالات المجردات من فصولها المنوعة وبالطبيعي الذي لم يذكر في
النظم للعناية عنه صابنه اكمل افراد المطلق ولاشتهاره بينهم الصناعي اذ قد يقال جسم طبيعي
اي ليس بتعليمي وقد يقال جسم طبيعي اي ليس بصناعي وهو المراد هنا الى الماد بالالة ما هي ه
كالقوى لا ما هي كالاعضاء فيشمل النفس السماوية لان لها ايضا قوة دراكة جزئيات
وحسا سنة وقوة محركة هي طبيعية الخامسة الا ان قواها في موضع واحد هو كل جسم
الفلك لبساطته تدفع ما قال له المتأخرون كصاحب الملخص وغيره انه زعم المحققون
انه لا يمكن تعريف النفس بما يندرج فيه النفوس الثلاثة النباتية والحيوانية والفلكية
لانه ان فسرناها بما يصدر منه فعل ما كان العقل والطبيعة نفسا وان فسرناها بما يفعل
بالقصد والارادة يخرج عنه النفس النباتية وان فسرناها بما يصدر عنه الافعال بالالة

يخرج عنه النفس الفلكية فالنفس لا تكون مقولة على النفوس الا بالاشتراك اللفظي هذا الكلام
صاحب المحاكمات وانت بما عرفت من معنى الاول عرفت وجه الاندفاع ولا يحتاج الى اختيار راى من قال
ان النفس للفلك الكلي فقط والافلاك الجزئية كالتداوير والخوارج بمنزلة الالات بل المختار
ما هو التحقيق من ان لكل كرة على حدة نفسا على حدة كما ان على راى الاشراقيين لكل كرة وكوكب عقلا
داعيا ويرد على هذا ايضا الذى هو الاصح وقال صدر المتالهين [illegible] في شرح الهداية الاولى
ليكون صفة كمال لان نسبة الالة الى الفاعل اظهر من نسبتها الى القابل اولى لا سيما اذا
كان المراد بالالات هو القوى فقوى النفس اسم لهذه الاضافة الى الجسم لا لحقيقة هذا الجوهر
المدبر ولهذا كان بحث النفس من الطبيعيات وقولنا نرى اى نعلم بالمدرك والافعال دليل على
وجودها فانا نرى آثارا خاصة في بعض الاجسام كالادراك والحركة والتغذية والتنمية
والتوليد للمثل وليس مبدأ هذه الاثار هو الهيولى لكونها قابلة محضة مع اشتراكها ولا الصورة الجسمية
ولا الصورة الطبيعية لعدم الادراك [illegible] النفوس
المشتركة فلا اشتركت الاجسام كلها في تلك الاثار فاذن في تلك مبادئ غير جسميتها وهى
اما سماوية او ارضية ثم الارضية نما اى نفس نامية نباتية ثم نما اما مصدر بمعنى نام وعند
ابناء التحقيق هما واحد واما مشدد على انه صيغة مبالغة [illegible] وعلى ونفس حيوانية
ونفس ناطقة ثم اختلفوا في النفس السماوية فقد قيل للسماء نفس منطبع اى له نفس منطبعة
فقط وقد نسب هذا الى بعض القدماء كارسطو واتباعه المتقدمين ولعلهم لاحظوا هذه
استهلاك نفوس الافلاك وقتلها من ذواتها فكانها باعتبار تجردها وكليتها ليست
من موجودات هذا العالم بل من صقع العقول وقد قيل له نفس مجردة اى له النفس الكلية المجردة
والعلاقة من موجودات هذا العالم
فقط وهو قول الشيخ الرئيس وكانه لحظ [illegible] الفلك الجسم وحسه [illegible] للطافة نشأته الجسمية

على سبيل التوزيع
بعتبر ان الادراك ثابت للنفس الحيوانية والانسانية [illegible]

بعين التحقيق [illegible] الباطنة تبعوه دلهان الظاهرة [illegible] الفلك عن جسده كامل

دلهان [illegible] في الجميع جميع جسده كامل وقيل جمع اى له كلتا النفسين ونسب الى الامام
الرازى واشرنا في الدليل على هذا بان في عدة امكان الاشرف [illegible] وكذا امكان
صعود الذاتي الجلي من التجلية الى كون نفس الفلك ذات نشأتين التجرد والانطباع يكشف
ويظهر لا كما يقول الامام بكون الفلك ذا نفسين بل بان يكون لنفسه هوية واحدة
ذات مرتبتين وقد مر القاعدة فتذكر ثم لكل اى لكل كرة كلية وجزئية هى اى النفس لا
لكل منها عقل خاص من الطبقة العرضية ثم لكل من تدوير وكوكب وخارج مركز حركة
على مركز ارادية لانه لا تتم الا بنفس تريد التشبه بعقل تعشقه لا ان النفس الكلي من
الفلك والكرات الجزئية بمنزلة الالات كما مر غررة في المشاعر الظاهرة للنفس
الحيوانية في المشاعر الظاهرة للحس من القوى انقسم وهى لمس وذوق وبصر وسمع وشم
في تعيين مواضعها قلنا اللمس سرى فانه قوة تدرك الملموسات سارية بمعونة الاعصاب
في جلد البدن كله ولحمه الا ما يكون عدم الاحساس انفع بحاله مثل ما هو مصب لما فيه
للنفع والعظام ايضا لا لمس لها فانها دعائم البدن فلو احست لتالمت بالاصطكاكات و
الذوق باللسان ثم لانه قوة منبثة في العصب المفروش على جرم اللسان تدرك الطعوم
بواسطة الرطوبة اللعابية العديمة الطعم المتكيفة من خارج وقولنا اللسان ثم
يشير الى وساطتها لانها تنبعث من اللحم الغددى المسمى بالملعبة الذى هو تحت اللسان
وفي اصوله وعصبا حلمتي الثدي لشم لانه قوة مودعة في العصبتين الزائدتين النابتتين
من مقدم الدماغ المشبهتين بحلمتي الثدي تدرك الروائح بوصول الهواء المتكيف
بها اليها وحلمة الثدي التشبيه من قبيل زيد اسد في عصب الصماخ سمع فانه قوة مودعة

فى العصب المفروش على سطح باطن الصماخ تدرك الاصوات بسبب تموج الهواء الحاصل بالقرع
والقلع العنيفين والبصر عند التقاطع الصليبي ظهر فانه قوة مودعة فى ملتقى العصبتين
المجوفتين اللتين ينبتان من غور البطنين المقدمين من الدماغ يتيامن النابت
منهما يسارا وبالعكس حتى يلتقيا على تقاطع صليبي ثم ينفذ النابت يمينا الى الحدقة
اليمنى والنابت يسارا الى اليسرى تدرك الاضواء والالوان اولا بالذات وسائر
المبصرات بالعرض غرر فى ذكر الاقوال فى كيفية الابصار فقد قيل والقائل اى الطبيعيون
الابصار بالانطباع اى انطباع صورة المرئى فى الجليدية فانها كمرآة فاذا قابلها
متلون مضيئ يوجب استعداد افاضة صورته عليها ثم على القوة الباصرة التى فى الملتقى
وقيل والقائل الرياضيون بالخارج من شعاع من العينين كما هو صريح عبارتهم
او بالحادث من شعاع كما هو تأويلها ثم انهم اختلفوا فيما بينهم هل ذلك الشعاع
مخروط الاجزاء مخروطى فقال بعضهم ان الخارج من العين خط واحد مستقيم
يثبت طرفه الذى فى العين ويضطرب ويتحرك طرفه الآخر على المرئى فيتخيل منه هيئة
مخروطة وقال بعضهم ان الشعاع الخارج مخروطى فى الواقع ثم اختلفوا فى انه مصمت
او الف من خطوط شعاعية مستقيمة مجتمعة فى الجانب الذى يلى الرأس متفرقة
فى الجانب الذى يلى القاعدة تعلق الاقوال الثلاثة لدى الرطوبة الجليدية سميت
بها لان الجليد هو البرد وهى تشبهه بها فى الصفاء والانجماد كما سميت الرطوبتان
الاخريان من العين بالزجاجية والبيضية لشباهتهما بالزجاج وبياض البيض
راسه اى راس المخروط المتخيل والمحقق ثابت وقاعدته على المرئى حرف ثم ان فى
كيفية

كيفية الابصار تكيف المشف الذى بين المبصر كالهواء باشتماله اى باشتماله ذلك المشف
فى كيفية بكيف ضوء العين اضافة كيف الى الضوء بيانية بعض من الحكماء اللاهوتية الابصار
بانتساب النفس والاشراق عطف تفسيرى للانتساب اى باضافة اشراقية منها اى من
النفس الخارج وهو البصر لدى الحكيم الاشراقى وهو مختار الشيخ شهاب الدين السهروردى
ش نفسه لا انطباع ولا شعاع وانما الابصار بمقابلة المستنير للعضو الباصر الذى فيه رطوبة
صيقلية شفافة صيقلية مرآتية فيقع للنفس علم اشراقى حضورى على المبصر وقد وجهت مذهبه فى تعليقى
على سفر النفس من الاسفار اما فى هذا المختصر فلم نتعرض له كما لم نتعرض لسوابقه من الاقوال الاخر
والتوهين اكتفاء بما فى الكتب مسطورا وتحذيرا من الملال واتقينا فى الشرح غالبا ان الحق
ثم الحق فى ذلك مذهب افضل المحققين صدر المتألهين ش كما قلنا وصدرا هو دأبى
الصدر هو بجعل النفس وانشائها باذن الله تعالى وقوته صورة مماثلة للمبصر بالعرض
مجردة نوع تجرد عن المادة الخارجية حاضرة فى صقع النفس وعالمها اذ للمدرك بالذات
وجوده للمدرك كما فى طريقة الانطباع الا انه فيها بنحو الحلول وفى طريقته ش لا بنحو الحلول بل
المبصر بالذات للنفس بنحو الظهور للمظهر ثم اى ودئير من راى العين بل ترى للعضو
بنحو القيام الصدورى وللعضو الشفاف الباصر صح
كالعين والملتقى اعداد افاضة الصورة عن النفس فسلامة العضو وحصول شرائط
الابصار للتصحيح والاعداد واما الانشاء فمن النفس فالصورة قائمة بالنفس قياما عنه
لا قياما فيه كالذى اشتهر من المثل المعلقة فى عالم المثال الاصغر الذى هو الخيال
المتصل وكذا المثل المعلقة التى فى عالم الخيال المنفصل فالمحل الصدورى للابصار
هو النفس فى المقام النازل والصورة فيها لان المحل هو الملتقى الا بنحو المظهرية كما قال ان محل
واحد

الادراك هو المثنى لا العين والا لرأى الواحد اثنين وذلك لان محل الادراك السمعي
القوة الحالة في الصماخين عندهم ولم يسمع الصوت الواحد صوتين ففي السمع ايضا الصوت
منتشار النفس ثم به قيام عنه نعبنا لاعداد فلما نحو تجرد اوفع من تجرد الثلث البواقي
ولذا اللمس الحالة في ملمسين كان لمسين ومن ثم اطلق السميع والبصير على الله تعالى دون
البواقي وطوى ذكر البواقي في حق الانسان حيث قال لنم فجعلنا سميعا بصيرا لغرض في
الباطنة وهي ايضا خمس ووجه الضبط لها ان مدركاتها اما معان او صور والمدرك اما
الكلي والجزئي سبر واما الثاني فلا سبيل الى الكلية اذ المراد به ما من شانه ان يدرك باحد
الحواس الظاهرة فصور مدركها بصيغة اسم الفاعل بنطاسيا لفظ يوناني اي لوح النفس وهو
الحس المشترك الذي هو كحوض ينصب اليه الماء من انهار خمسة او هو كملك وهي كجواسيس لها
متعلق بوانيا بجنبه اي بجنب البنطاسيا الخيال لها لكونه واقيا وخزانة للبنطاسيا
فالبنطاسيا في مقدم البطن المقدم والخيال في مؤخره ثم اشرنا الى البرهان على تجرد الخيال
وتجرده نافع في مسئلة المعاد الجسماني بوجهين احدهما ما ذكره الشيخ في المباحثات على طريق
التشكيك لمنا فانه مع كثير من اصوله من ان الصور والمتخيلات لو كان المدرك لها
جسما او جسمانيا فاما ان يكون من شان ذلك الجسم ان يتفرق بدخول الغذاء عليه
او لا والثاني باطل لان اجسامنا في معرض الانحلال والتزيد بالغذاء فان قيل الطبيعة
تحفظ فيه اجسام ما هي الاصول ويكون ما ينضم اليها كالزائد الداخل عليها المتصلة بها
اتصالا مستمرا ويكون نائبة بها كالمعدة للتحلل اذا هجمت المللات فيبقى الاصول ويكون المحللات
للاصل هاتين تكثر جوهري فنقول هذا باطل لانه اما ان يتحد الزائد بالاصل المحفوظ اولا

فان لم يتحد فلا يخ اما ان يحصل في كل واحد من القطعتين صورة خيالية على حدة او ينبسط
عليهما صورة واحدة والاول يوجب ان يكون المتخيل من كل شيء واحد اثنين واما الثاني فاذا
غاب الزائد بقي الباقي ناقصا فيجب عند التحلل ان لا يبقى المتخيلات تامة بل ناقصة على ان ذلك
من الممتنع فيكون حكم جميع الاجزاء المفروضة فيه بعد ذلك الاتحاد في التحلل والتبدل واحدا
فيكون الاصل في معرض التحلل كما ان الزائد في معرض التحلل فمن الممتنع ان يبقى صورة خيالية
بعينها لان الموضوع اذا تبدل فلا بد وان يتغير كل ما فيه من الصور انتهى ثم في بعد كلام
فاذن الحفظ والذكر ليسا جسمانيين بل انما يوجدان في النفس لان المشكل انه كيف يرتسم
الاشباح الخيالية في النفس ثم قال في اخر هذا الفصل ولهذا وامثاله يقع في النفس ان تقرر
الحيوان غير الناطق ايضا جوهر غير مادي وانه هو الواحد بعينه اذن المشكل ارتسام
الاشباح الخيالية في النفس وحلولها فيها لا اشباهها فانما اصله ودبا وايضا
مناط الاشكال على امتناع كون جوهر واحد ماديا ومجردا وعاقلا وحساسا واما
على جواز الحركة الجوهرية وكون النفس جسمانية الحدوث روحانية البقاء فلا اشكال
لان للنفس في مقام الخيال والخيال تجردا برزخيا فلا مانع من ان يتشبح بالاشباح المتناسبة
اذ المدرك والمدرك من سنخ واحد وثانيهما انه لو كان الخيال جسمانيا لزم انطباع العظيم
في الصغير وهو ممتنع بيان الملازمة انا نتخيل السموات بعظمتها والمفروض ان صورها وا
مقدارها تحل في الخيال الذي هو قوة سارية في الروح الدماغي الذي له مقدار صغير جدا
واما امتناع اللازم فلان كل مقدارين اما ان يتساويا او يتفاضلا واذا تفاضلا
كان الفضل خارجا لا محالة واليهما اشرنا بقولنا فحلول الروح اي الروح البخاري الدماغي الذي

له مقدار صغير لو كان الخيال جسما او جسمانيا لكان هو في نفسه وكونه متحللا محتاجا الى البدل واضح
ولكن كيف وهو الطف واوقع في معرض الانحلال ولذلك اعتنى الاطباء بتقويته بالاغذية
والادوية ولا سيما المفرحة منها والطبيعة ايضا شديدة العناية بقدرة الله ثم به دائر
امتنع كون العظيم في صغير ينطبع دلالة على تجرد الخيال فهو اي الخيال لكن في التجرد البرزخي مثال عالم المثال
بل الخيال المتصل عالم المثال الاصغر كان عالم المثال الاكبر خيالا لمنفصل ثم رجعنا الى ضبط
اشرنا اليه بقولنا والوهم الجزئي من معنى مضاف الى صورة محسوسة كعداوة زيد وصداقة
عمرو والمحبة الجزئية التي يدركها السخلة من امها فالعداوة الجزئية التي يدركها الذئب علم
حافظه اي حافظ المعنى الجزئي او حافظ الوهم وخازنه حافظه لقد سمي والعقل
للكلي من معنى عقل خازنه القدسي وهو العقل الفعال عند المشائين ورب النوع الانساني
عند الاشراقيين فكان العقل نفسه ليس في بطن من بطون الدماغ كل خازنه امر قدسي مجرد
عن المواد ولواحقها وذكره وذكر خازنه هنا بالتبع تتميما لوجه الضبط والنسيان دل اي غلب
وجود خازن قدسي للعقل يعني ان المعقولات قد يكون مشعورا بها حاضرة عند العقل
وقد تصير غائبة عنه وهذا على وجهين احدهما ان تزول عنه بحيث لا يمكنه استرجاعها
بل يحتاج الى كسب جديد وثانيهما ان يكون بحيث يمكنه استرجاعها بعد الغيبة فهذا
يدل على ان لها خازنا قد يزول المعقول عنه لا عن خازنه وقد يزول عنهما معا حتى يتم التفات
بين الحالين ودون تلك القوى الباطنة قوة اخرى باطنة مشهورة للوصل والفصل
لتركيب الصور والمعاني بعضها مع بعض كانسان له راسان او جناحان وتفصيل
بعضها عن بعض كانسان لا راس له وايضا التركيب في الموجبات والتفصيل في السوالب ولكونها

متصرفة

متصرفة في الصور والمعاني جميعا جعل الصانع الحكيم موضعها بين الروحين مقدم البطن الاوسط
من الدماغ فهي المفكرة من حيث استعمال العقل اياها واما من حيث استعمال الوهم اياها فتسمى مخيلة
ومن القوى المحركة الحيوانية ومبدء التحريك ايضا ذو شعب منها قوة محركة شوقية هي ذات شعبتين
شهوية وغضبية احديهما شهوية والاخرى غضبية ومنها قوة محركة عاملة للحركة ذات ارخاء
وجذب للاوتار والرباطات ليحصل الحركة منتشرة اي تلك القوى منتشرة في العضل وهو عضو
مركب من العصب ومن جسم يشبه العصب ينشأ من اطراف العظام يسمى بالرباط والعقب ومن لحم احتشى به
به الفرج التي بين الاجزاء الحاصلة بالاشتباك يتحلل بالغشاء هي العاملة المباشرة للتحريك ثم
اردنا تعديد المبادي التي لكل حركة ارادية فقلنا لحركة ارادية منا له مبادي خمسة اولا لابد
تصورا اي لابد من تصورنا للمراد اولا ثم بغاية تصديق اي لابد ثانيا من التصديق بغايته
ذلك المراد فمن ترجيحه اي القوة الشوقية فانها تسمى ترجيحا ايضا كما تسمى باعثة ايضا ثم الشوق
ثالثا ثم عقيب الشوق اذا اكد عزم وصمم رابعا وهو الارادة ثم تحريك اي قوة في العضلات
خامسا فعند ما استوفي جميع المبادي تحقق الحركة عرى في القوى النباتية ان القوى
فهي سميت قوى طبيعية ايضا اي كما سميت قوى نباتية ثلثة اي ثلث قوى احدها غاذية
وهي قوة محيلة الغذاء اي جاعلة بدل لشبه ما يتحلل وثانيها قوة نامية قيل سميت نامية
مع انها منمية لرعاية المشاكلة مع الغاذية اقول فيه اشارة الى كمال الاتصال بين النفس
والجسد بحيث ان الجسد من مراتب النفس فوصفت بصفته وقد ذكرنا في حق اشباعها
سفر النفس من الاستفادات هذا تضعيف ولم قدرة الحيوان كيفية نفسانية والحال
انها كيفية قائمة بالقوة المنبثة في العضلات ففيه اشارة الى سعة اشراق النفس ثم هي قوة

تزيد او تطاد تحل تخرج بالاقطار الزيادات الصناعية فان الصانع اذا اخذ مقدارا
من الشمعة فزاد على جانب منه جانب اخر بنسبة لا تشكل فى حكمة الاشراق وهذا
كقولهم على التناسب الطبيعى وخرج به مثل الاستسقا وساير الاورام بما لا يكذا يا دلشو كل
وخرج به السمن غاذية نامية معقول لمقدم وذ اى لغاذية غاذية والتركيب فى قبيل قوله
ولباس التقوى ذلك خير وتلك الغاذية ايضا اربعة من القوى مستخدمة وتلك الخادم للغاذية
جاذبة لكل عضو تجذب غذائه الخاص به او الخام والمشترك كالمعدة مثلا ماسكة لك لولا
ها لم يلبث الغذاء لرقته ولزوجته فى مواضع لقد حتى يتم الانهضام مع انه حركة لا يبطلها
زمان ودافعة كل لولاها لثقل البدن ونسله هاضمة كل لولاها لهضم مادته اوقطها
الهضم المعدى للكيلوس اى لتحصيله وهو الجوهر الشبيه بماء الكشك الثخين والهضم الكبدى
الثانى للكيموس اى الخلط فاذا انطبخ الغذاء فى الكبد تكونت الكيموسات الاربعة اذ فيه شيء
نضيج هو الدم وشيء فج هو البلغم ورغوة فطفو هو الصفراء وعكر يرسب هو السوداء والى هذا
اشرنا بقولنا فى انضج رغوة عكر اقسم صفراء وسوداء وبلغم ودم ثم ثالث من الهضوم اذ
تو ثبتا ادوية بلا فى دم الكبد وفى جداول وفى سواقى وفى رواضع وفى الشعرى من عروق
هذه تفصيل لاقسام العروق الرابع من الهضوم فى الاعضاء كى منه ترشح الدم من فوهات
العروق الشعرية ثم ان انقسام الفضول بحسب انقسام الهضوم الاربعة فقلنا وفضل الهضم المعدى
والهضم العروقى وا لهضم الكبدى فضله الصفراء يجرى الى كيس مرارة ولما كان فيه شوب بالدم
اغتذى المرارة بما فيه من وسم الدم وما يشاكل طبعها منه وبقى الباقى مرة محضة والسوداء هو
فى الطحال ويغتذى منه بما شاكل جوهره وطبعه وبقى الباقى مرة محضة سوداء والبول يجرى

كالشعر والاوساخ ونحوها هذا للعضوى والعروق فى جمع عرق بفتحتين هذا للعروقى

الى الكلى

الى الكلى ويغتذى بما فيه من الدم الدسم والى المثانة من علة ويغتذى كك ولم نتعرض للبلغم
لانه لما كان فى البدن لان يستحيل الى الدم عند عوز الغذا فى البدن لان يستحيل الى الدم عند
عوز الغذاء فى البدن فكانه ليس فضلا ولهذا ولترطيب الاعضا البلغم مصب مخصوص ويا خذ فضل
الهضم المعدى وهو ثفل الكيلوس المعاء بها للخروج كما جرى الصعوا اى صفوا الكيلوس بماسا ريقا
اى عروقه فيقذف ينذفع الصافى من الكيلوس منها الى الكبد ثم اشرنا الى كيفية الجرى بقولنا ينفذ ما
انهى الغذا الذى صار كيلوسا بوابه هو المجرى الاسفل للمعدة سمى به لانه منطبق دائما الى وقت
الحاجة الى اصدار الطعام فاذا جاد فيه انفتح المجرى وانحدر الطعام وانطبق كما كان وذلك
تقدير العزيز العليم واذا انفتح البواب انحدر الطعام الى معا يتصل به يسمى بالمعا الاثنا عشرى
لان مقداره فى كل انسان اثنا عشر اصبعا من اصابع نفسه وهو منشعب فانه فى طول الصلب
نحو بقدر سبعة مثل الثقب المسمى بالبواب فاذا صار الطعام الى ذلك المعا اخذ فوقه وعند انه بما
شاكل جوهره منه كالمعدة ثم عمر الباقى واحد الى المعا يتصل به مستدير ملتف يسمى الاطبا
بالصائم لجذب الكبد كل بلة فيه دائما فبقى لذلك خاليا من بلة الغذاء وجوهرية كما بقى
معدة الصائم خالية وقد تشهد عند ذبح الحيوان احقاقها فيه ولتوسط الاثنا عشرى
بينه وبين البواب استعملنا لفظ الا انها بدل الحطه لحوه فانصفو مفعول مقدم واى الماساريقا
من صائم جذابه كما لجذب حجر المغناطيس الحديد واسناد الجذب الى الماساريقا لكونه طرق
الكبد والا فى الحقيقة الكبد جذاب ثم خروج البلة من المعاء الصائم بالرشح اذ فى صائم
لا منفذ وانما انتقل الصائم للخروج اى الاحتياج الى لبث الغذا طويلا ليتفوق الكبد وطرح
من جذب بلة الغذاء ودطوبة الجوهرية كلا دنا النشهادة من لبثه كما قلنا الحفظ نوع قوة مولده

كما كانت الادليان لحفظ الشخص وفضل هضم اخر بكسر الخاء مبنا موردة هذا على سبيل التمثيل
بقرينة ما ياتي ان المولدة تعم النباتات والكلام في القوى النباتية التي تاخذ من الجسم الذي
هي فيه جزءا وتجعله مبدأ لشخص اخر من نوعه او جنسه وتحت تلك القوة المغيرة وهي التي تهيئ كل جزء
من المني في الرحم مثلا لعضو مخصوص بان يجعل بعضه مستعدا للعظمية وبعضه للعصبية الى غير
ذلك وقيل المولدة مجموع هاتين القوتين فوحدتها اعتبارية وهي اي المغيرة بالاولى اي بالمغيرة
الاولى عندهم مشهورة وتغايرها اي بين المغيرة الثانية التي من جملة قوى الغاذية فان فعل الغاذية
يتم بتحصيل جوهر البدل لما يتحلل وهو الخلط الذي هو شبيه بالقوة بالمتغذي وبالالزاق بالعضو
وبالتشبيه بالعضو المغتذي وقد يختل كل منها كما في الطروقيا والاستسقاء والبرص فالتي تحصل
منها التشبيه تسمى مغيرة ثانية لتقدم الاولى في بدن المولود وبما سمي وتاني المغيرة الاولى
مفصلة لانه قد علمت انها تفرق في المني مثلا فتفصل كيفيات المزاجية وتمزجها تمزيجا بحسب عضو عضو
وتلك اي التي تجذب مادة المني الى الانثيين مثلا ايضا سميت محصلة ثم اشرنا الى محلها بقولنا
فتلك مثل الانثيين تلتزم وهذه تلتزم مثل المني في الرحم ثم ان كثيرا من الحكما جعلوا رؤسا القوى
النباتية اربع باضافة المصورة ومحلها المني في الرحم كالمفصلة وربما جعلت من شعب المولدة
بجعل وحدة المولدة اعتبارية كما جعل بعضهم مجموع القوتين كما مر واما نحن فقد قلنا كما قال
العلامة الطوسي ان المصورة عندنا باطلة وكما قال الاشراقيون باسناد الهيئات الجسمانية
الى الهيئات النورية التي في العقول المتكافئة والشيخ الغزالي باسنادها الى الملائكة كما في الشرع الانزروه
تفعل شكلا وخططا وقف بالسكون على لغة طبعا اي فعل بالطبع لديهم متعلق باول الكلام
ولذا استطلبطلان اسناد هذه الافعال العجيبة المحكمة المتقنة الى قوة عديمة الشعور

بل هي

١٣١

بل هي مستندة الى الملائكة المدبرين الفاعلين بالتسخير لامر الله تعالى ثم عرف في القوة الحيوانية المراد بها
القوة التي تفعل انبساط القلب والشرايين وانقباضها للترويح ونفض البخار الدخاني وهذه
هي المقابلة للقوة النفسانية الدماغية والقوة الطبيعية النباتية وهذا الاطلاق في
عرف الاطبا اكثر وقد يطلق القوى الحيوانية في عرف الحكما ويراد بها القوى النفسانية الدماغية
التي كانت مقابلة لها في الاطلاق الاول لاختصاص الحيوان بها وهذا المعنى غير مرادها
هنا فقلنا اولا تتهيد اللطف كما كثف الخلط اعضاء بدل كذلك لطيفه روحا بخاريا على
وذلك الروح البخاري من ايسر التجويف الذي للقلب تجسن ذلك الروح وذلك لان الدم
اذا انجذب من الكبد الى التجويف الايمن من القلب عملت فيه حرارته فانبعث منه البخار سادبا
الى التجويف الايسر فاذا عملت فيه حرارة الايسر وخاصيته صار روحا حيوانيا شبيها بالاجرام
السماوية وهو اي الروح السراج وذلك التجويف كالمسرجة الوتين مفعول مقدم التجويف الايمن
انبس اذ الدم ينجذب اليه من الكبد والحس والحركة تورثه حال الكون انشعبت وحره من مقدم
الشهوة مبتدأ مؤخر ومثله جملة تلبيه دخنه مصدر دخنت النار دخنا اي ارتفع دخانها
العصب وتنبه دم صفي من فضله عند ما فارق الكبد والقلب منه اي من ذلك الدم جاذب
لاعدله واحمره وافضله دخنيه مفعول مقدم امسك القلب تمام رسلا كما هو ثم منه — فقسطه اي حصته ونصيبه
كل مجرى من مجاري الغذاء للشريان اللام بمعنى الى ما انتقى اي ما هو المختار واعتدلا
ليكون كالبذر للبث في الشرايين فان الدم فيها قليل والروح كثير والاوردة بعكس
ذلك وثلث هو ذلك الروح البخاري كالقوى حيث علمت انها طبيعية نباتية كبدية
وحيوانية قلبية ونفسانية دماغية فنفساني اي روح نفساني منبعه الدماغ ومجراه

الاعصاب ثم روح طبيعي منبعه الكبد ومجراه الاوردة وروح حيواني منبعه القلب ومجراه الشرايين ومجراه
ثم من ذلك الروح الى الدماغ في مسالك بعض الشرايين صعدا الا اي للتعديل وكسر سورة حر
الذي اكتسب من القلب الحار ببرد الدماغ البارد سكانا او نوع يقبل ما حس وما تحرك ه
اي يقبل قوة الحس والحركة والنور الاسفهبد هذا الروح مظهره ومتعلقه وبتوسطه يتعلق
بعشره وعلاقه الصائت له وهو البدن اذ لا بد في ظرف اللطيف في الغاية في الكثيف في
الغاية من متوسط يناسبهما منه اي عن هذا الروح مطاياه كثيفة مسكنه اي عسكر النور
الاسفهبد وهؤلاء العسكر الذين صاروا مظاهر هذه القصبة البدنية هم القوى بكل
عرشه اي سرير النور الاسفهبد قالب المثالي يعني ان سلطانه متعلقه الاول هو الصورة
المثالية لهذا الروح متوسط في اللطافة بينها وبين ما دونه كما ان الدم الصافي اللطيف
متوسط بين هذا الروح وبين البدن الكثيف كالنوم اي كانه في النوم يظهر في القالب المثالي
وبه يمشي ويبطش ويبصر ويسمع ويخاطب وغير ذلك فيكون النفس تارة بارزة في هذا البدن
الطبيعي وتارة ثانية اباه وظاهرة بالصورة المثالية ترشدنا الى تجردها عن البدن ثم هذا
المجالي اي متعلقه الثانوي والثالث هذه المجالي الطبيعية ثم ان هذا الروح في اللطف ه
والشفيف يشبه الفلك لا سيما ما صعد منه الى الدماغ فيتردد في تجاويفه الباردة في عبدها
ناصعد وفي شفيفه فصار تشبه صفاء المرآة يصلح لظهور العالم المثالي والملكوتي فيه
المعتدل المتوسط بين الاطراف كان زوم القلب على ما مر سلك قسطا في الشرايين اذا عرفت هذا
كليه فما كالخالي عنها فاذا سمعت القوم يقولون في الانسان شيء كالفلك وشيء كالملك
وشيء كالجان وشيء كالحيوان وهكذا فهذا احد وجوه تلك الكلية ومنه اي ومن هذا الروح

قسط

[illegible]

قسطا في الشرايين سلك ليبث في جميع اطراف البدن كما ان دم القلب على ما مر سلك قسطا
في الشرايين اذا عرفت هذا كله فما اي قوة يعد العضو للحياة اي لكونه حيا كما في
القوة الحيوانية قوة بها يستعد الاعضاء لقبول الحس والحركة وتردد الروح كما مر من التعريف
الذي ذكرناه في اول المبحث حيوانية اي قوة حيوانية ثم بيناه ذلك التدبير بقولنا بسط
وقبض القلب والشريان وما يضاف اليه بسط محذوف بقرينة ما يتلوه لهما متعلق بقولنا
ينسبان للروح بفتح الراء الروح بضم الراء تعليل للبسط ينسبان عرفت لما كان في حركة الشرايين
اقوال اخر عن القول باستنادها الى القوة الحيوانية اردنا ذكرها وضبطها لان العلم بكيفيتها
من المهمات اذ عليها وعلى حركة القلب يدور فلك الحيوة فقلنا وكونها اي كون القوة الحيوانية
محركة القلب اشتهر لدى اطبائهم اي اطباء الحكماء الا من ندر منهم اما الشرايين ففيهن اي في
حركتهن بحذف المضاف اختلف آراؤهم اي اراء الاطباء من سلف في خلف فهل على التوالي هي
الشرايين وتقعد بلا انبساط وانقباض يوجد في الشرايين اي بلا اتساع وضيق فيهما
بل بجرم ارتفاع وانخفاض ام هل على بسط اي اتساع وقبض اي ضيق بنفسها اي تحركت ذاتها
ان يكون بالتبعية لحركة القلب واما ان يكون بالاستقلال والاول يتشعب على قولين احدهما
ما اشرنا اليه بقولنا بان يكون الشرايين وليا بنفسها حيث من بسطها اي بسط القلب قبض
الشرايين وبسط الشرايين ان قبض القلب وذلك لانه اذا انبسط القلب بالحركة التي فيه
نجد الروح اليه من الشرايين فتنقبض الشرايين واذا انقبض القلب توجه ما فيه من الروح
الى الشرايين ولزم انبساط الشرايين فانقولها بالمد والجزر انتهض اي هذا هو القول الا
حركة الشرايين على سبيل المد والجزر والآخر منهما اشرنا اليه بقولنا او يتشاكل يكون الشرايين

بع

وجه زلالي حجر راحم بابه ضرب وقتل الحسر وهو رجوع الى خلف

بنفرا اي يتبع القلب الحركة بان يكون انبساطها بانبساطه وانقباضها بانقباضه لا
تتخالف كما في القول بالمدد والجزر كما اذا حرك اصل كالشجرة وعدد الثاني يتشعب عنها في الاخر اصلها
قولنا اوذان اى البسط والقلب بالطبع من الشريان قلنا قلتم الطبيعة لا يصدر عنها
عنها حركتان متضادتان ولنا وجابتين لها اى الطبع ضدان فطبيعة الشريان اذا
عرض للروح الذي فيه تملؤ بشانها ان تنبسط واذا عرض له احتراق تقبضه كالطبيعة
الارضية تقتضي السكون في الحيز الطبيعي بشرط وجدان الحالة الملائمة والحركة اليه بشرط
فقدانها وثانيها قولنا اوذان اى البسط والقبض من جاذبة ودافعة للروح واغتذاؤه
اى اغتذاء الروح ذا اى المذكور من البسط والقبض استنبعه اذ الروح مغتذ اى
بالهواء عند صاحب هذا القول وان كان اغتذاء المركب بالبسيط باطلا في الواقع على
التحقيق وكل مغتذ ففيه قوة جاذبة وقوة دافعة وثالثها قولنا اوذان قوة حيوانية م
ذا تقتضي لا انه حركتها بالذات اى حركة الشرايين بالعرض بحركة القلب اى عليها
علىحدة ورابعها للقلب كما قلنا واختلفت فوقها الحيوانية مع ما اى مع حيوانية في ثمة
بقلب بالعدد لا انها تختلف معها نوعا للتماثل ثم بيانا في المتعلق باول الكلام وذا
طاقة حيوانية م
اى القول الاخير وهو ان حركتها بالقوة الحيوانية منها اى من جملة الاقوال اسد واحكم
ودلائلها وتزييفاتها يطلب من شرح القانون للعلامة الشيرازي كي يسعها هذا المختصر مثل
فالقلب والشريان كالمسوقد للحداد وقودها دم فيها كالفحم او قد بصيغة المفعول وهذه
القوة كالمنفخ في المثال الظاهر والصدر المحصل للهواء من خارج بالنفس مثل منفخ
للحداد منفخ للقلب والشرايين القريبة من القلب واما الشرايين البعيدة فيجذب
الهواء في مسام البدن من الخارج ولو كان من القلب يلزم ان يكون الهواء الوارد

عليه

عليه في غاية الكثرة وذالك يقتضي الفساد مزاج الروح وقوامه واطفاء حرارته مثال اخر اوانها
اى القلب والشرايين واورداحها في انبساطها وانقباضها مثل قبان اى الة مقننة لبيت ونت كل
واحدة منهن الى الاخريات تارة وبانت تارة اخرى طرف ما ديرت من الحركات فالقلب من صدر
اى من هو اثر وذا اى الصدر من خارج اى من هو آخذ خارج مستنشق حس من ضربان القلب عن الوتيرة
اى يتنفس واحد من الصدر يعني فقد اتنفس واحد معتدل ينبسط وينقبض القلب مرة
النفس م عرفي النفس الناطقة في الحدوث جسمانية وفي البقاء تكون روحانية مجردة يعني ان النفس جسمانية
الحدوث روحانية البقاء في الابتداء حكمها حكم الطبائع المنطبعة في المادة بل انزل منها اذ
لم يكن شيئا مذكورا فلا اضافة الى المادة داخلة في وجودها اولا كالذات المستقلة بل
المجردة التي يطرء عليها الاضافة المقبولية من خارج ذي الانفها بعد الحركات الجوهرية لا
الذاتية والصفتية نفس مجردة وان استغربت كون الطبيعة او الجسم او غيرهما من مراتب النفس
ان لكل منها اعتبارين اعتبارا انه لا بشرط واعتبارا انه بشرط لا وبعبارة اخرى اعتبار كونه في الحركة
والاستهلاك واعتبار الوقوف والتعلية والمعدود من مراتب النفس بما هو كل واحد بالاعتبار الاول م
والعبارة الاولى ان كل واحد اشراق من اشراقات النفس وقد يشبه النفس في انتكالها من ابتدائها
بحرارة تحدث في فحم ثم نارا مشتعلة لمجاورة ثم تشتد تلك الحرارة بالتجرد والتشعل والنورانية ثم
هذا عجيب عبيته العي حسمها لمن يقول ان النفس جسم لطيف سار في البدن ذاتها ايضا
اصلية في البدن او بخار لا يتجزى في القلب يجدد الله تشبيهها بالاجسام الطبيعية لا
وجدوها ايضا لكن اجزئ تجود التي المبدء من المشبهة كما يجدها اى النفس الذي ينزهها عن
البدن وقواه كالفلاسفة الذين يقولون بتجردها عن البدن الا ان لها اضافة طارئة

دتعلقها بالبدن كتعلق الربان بالسفينة والملك بالمدينة فهذا التنزيه ان كان حقا الا انه

يرجع الى التنزيه نزه عن ذراها مستها بالعاقلة فقد حدوها بمرتبة خامسة وزعموا انها واحدة بالو

العدد يته والحال ان وحدتها وحدة حقة ظلية للوحدة الحقة الحقيقية الوجوبية فادعوها

حق دعايتها بل انها لم تتجاف الجسم على طريقة الحذف والايصال اى عن الجسم كقوله تم واختار موسى

قومه اذ نفى روحية وتجردت اى لا ينفك عن حبطه اشراقه دستمر دانه دكل لم تتجاف الروح اى عن

الروح اذ تجسدت بل هو الاصل المحفوظ والنسخ الثانية بها كما ترى مرحلها فى هذا العالم انها تارة مع الله

وملئكة المقربين وذالك عند تذكره وتذكر اسمائه ومقربى حضرته وتارة مع شهوته وتسبع غضبه بهيمة

وهى فى الحالين واحدة فلكل واحد اى مرتبة من مراتب النفس مع حد آخر هو هو باعتبار ان النفس

ناطقة نشانها دموثقة بين متخالفتها وان وجودها الذى هو الاصل عين الوحدة والتشخص

دفى مرتبتها الالهية علتها الحركة فقد عرفت كيفية بقاء الموضوع دان يوجد وهو اعتبار بشرط لا

صح عنه اى من كل حد سلبه اى سلب الحد الآخر ولكن النفس لا تقع فى عرض الحدود بل فى طولها كالانا

صور هى معناها وتشوه منزاها عن فى ذكر الادلة على تجرد النفس الناطقة وهى عشرة الاول

قولنا حضور ذاتنا لذاتنا اللازم لذلك ادراك ذاتنا لذاتنا برى من ادنى التجرد بيانه انا نعقل

ذواتنا والمعقول بالذات لا بد وان يكون وجوده للعاقل بل كل مدرك بالذات وجوده فى

نفسه عين وجوده للمدرك فاذن ذاتنا حاضرة لذاتنا وليست موجودة للمادة وكل ما دى وجود

للمادة فنفوسنا ليست مادية ولا يمكن ان يكون ادراكنا لذاتنا بحصول صورة مساوية لذاتنا

فى ذاتنا لامتناع اجتماع المثلين وايضا فى العلم الصورى المعلوم بالذات انما هو الصورة وهو

هو ونحن نعلم ذاتنا بما نحن نحن والثانى قولنا كذا اى كذا برى تجرد النفس الناطقة بتجرد الذوات

اى الطبايع

اى الطبايع الكلية العقلية بيانه ان النفس تعقل الصور العقلية المشتركة بين كثيرين وكل مشترك

بين كثيرين مجرد من المادة ولواحقها حتى يصدق عليها ومعلوم ان هذه الصور المجردة موجودة

فى النفس كما مر فى مبحث الوجود الذهنى فالمحل ما تقوم هى به مجردة والا لكان لها مقدار معين ووضع

معين واين معين بتبعيته فلا تكون مشتركة بين كثيرين هف فهو جوهر مجرد وهو المطلوب والقرينة

على ان المراد بالذوات الطبايع المعقولة الارسال الانية الكلية والاطلاق وهما اكثر استعمالا فى المفاهيم

عن هاذ يمكن جعل الذوات المرسلة اعم منها على مذهب صدر المتالهين من ادراك الكليات مشاهدة

النفس ارباب الانواع بالاضافة الاشراقية ولكن عن بعد كما نقل الشيخ فى الهيئات الشفاء عن قوم انهم جعلوا

واحدا من الامور الطبيعية صورة مفارقة هى المعقولة واياها يتلقى العقل اذ كان المعقول امرا لا يفسد

وكل محسوس من هذه فهو فاسد وجعلوا العلوم والبراهين تنحو نحو هذه واياها تتناول وكان المعروف بافلا

ومعلمه سقراط يفرطان فى هذا الراى انتهى والحق انها عنوانها وعكوسها فى القلب وانوار مشرقة من السموات

العلى التى هى عالم الابداع ولا سيما العنوانات المطابقة التى هى العلم بها على ما هى عليه فى نفس الامر والثالث

قولنا وكون فعل النفس لا انتهاء له بيانه ان العاقلة تقوى على افعال غير متناهية ولا شيء من

الجسمانيات يقوى على افعال غير متناهية فلا شيء من الجسمانيات يقوى على افعال غير متناهية اما الصغرى

فلان العاقلة تقوى على معقولات غير متناهية فى كل معقول كلى محيط بجميع افراده الغير المتناهية لان ا

من حيث التحقق عين تمام المشترك النوعى او الجنسى او غيرها لجميع افراده فاذا عقلت قضية عقلية

بان النار مشرقة احاط عاقلتك بجميع النيران ماضية او آتية خارجية او ذهنية لجلاء ما فى الخيال

من الصورة النارية الجزئية وكون التعقل فعلا ليس فيه كثير اشكال لو كفاك فيلم فى الملكة العلية انها عقل

بسيط خلاق للتفاصيل واما الكبرى فلما ثبت ان القوى الجسمانية متناهية التاثير والتاثر واذا عرفت

ثم ان هذا الدليل فلا نعقبا باعتراضات الفاضل القوشجي عليه عند قول العلامة الطوسي س
دونها على ما يعجز المقارنات للمادة عنه والرابع قولنا ادراكها للصور العقلية البسيطة
كالوحدة والعلة المحيطة بيانه ان النفس تدرك المعقولات التي يستحيل عليها القسمة
كالوحدة الحقيقية وكعلة العلل وكالبسائط التي تتألف منها المركبات لان كل كثرة
لا بد وان ينتهي الى البسيط فلو كانت النفس جسما او جسمانية لمقدار او منطبعة في
مقدار لكانت قابلة للقسمة الى غير النهاية فلزم ان يكون الصورة البسيطة التي فيها
منقسمة بل غير متناهية الانقسام هف وايضا لم يكن العلم مساويا للمعلوم لان كل جزء من
العلم اما ان يكون متعلقا بتمام المعلوم فيلزم مساواة كل العلم وجزئه واما ان يكون متعلقا
ببعضه فلا بعض له ولا يخفى ان كون النظر في هذه الوجوه الثلثة في الصورة المعقولة لا
يرجع بعضها الى بعض كما توهم الفاضل القوشجي لان المسلك في كل وجه خاص من احوالها
ثم بعض تجردها وفي بعض عدم افرادها وفي بعض بساطتها بل في هذا خصصت ببعض
المعقولات وهذا كما بينت المسامح من النظر في العالم مرة من امكانه ومرة من حدوثه ومرة
من حركته وغير ذلك والخامس قولنا لكن الغناء عن المادة للنفس فعلا اي في الجملة
وفي بعض الافعال كادراك الذات اي ادراك النفس الذات ذاتها وادراك ادراك الذات
وادراك الالات كالقوى بيانه ان النفس غنية في فعلها عن المحل وكل غني في فعله عن المحل
غني في ذاته اما الصغرى فكما في الامثلة المذكورة ان قلت كيف يكون ادراك النفس
ذاتها او ادراك ادراكها فعلها وهو حضوري لا زائد على ذاتها والشيء
لا يكون فعلا لنفسه قلت اقتفينا في ذلك اثر صدر المتألهين س والوجدان ذاتنا

وادراكها

١٣٥

وادراكها ان اتحدا مصداقا الا انهما اختلفا مفهوما وهذا القدر كاف اذ الاحكام
تختلف باختلاف العنوانات واما الكبرى فلانه لو احتاج في ذاته لاحتاج في فعله اذ
الشيء ما لم يوجد لم يوجد والسادس قولنا واآة على تعقلها للمادية بين الادراك
اي ادراك النفس دوما اي دائما ما مفعول الادراك او نبطها بها زمانا بل بيان ما ذكر من
النفي اي نفي ادراكها بلها راسا لاوسطا اي لا واسطة بيانه ان النفس الناطقة لو كانت
منطبعة في جسم كقلب او دماغ او غيرهما لكانت اما دائمة التعقل لذلك الجسم الذي هو
قابلها او غير عاقلة له راسا ولا واسطة بين شقي هذه المنفصلة لكن التالي بط لان تعقل
النفس لبدننا ولكل عضو منه حاصل في وقت دون وقت واما بيان الملازمة فلانه
اما ان يكفي في تعقلها لذلك المحل حضوره بنفسه لها فيكون دائمة التعقل له او لا بل
يحتاج الى صورة اخرى فيلزم اجتماع المثلين في مادة واحدة فيمتنع تعقلها لمحلها والسابع
قولنا وانها اي ان النفس مستكفية بذاتها ولا شيء من الجسم بمستكف بذاته اما الصغرى
فلان المتدبر ولو عن النفس صورة علمية اكتسبها والنفس استرجعتها من غير استيناف
سبب حصولها واما الكبرى فلان الماء مثلا اذا تسخن بسبب فاذا زال التسخين عنه احتاج
في استرجاعها الى استيناف سبب والكلام في الصفة الطارئة لعلة فخرج عود مثل البرودة
على الماء بعد زوال السخونة والثامن قولنا وانها اي النفس لجنة وجود وهو فيه نظر حي
سبحانه وتم عندي وعند بعض اهل التحقيق كالشيخ الاشراقي وصدر المتألهين س
وجها ومتوقف فهمها وذاك اي كونها لجنة وجود فوق التجرد اطلق بيانه ان النفس
وما فوقها كاحق وجوداته لجنة بلا ماهية وانوار بسيطة بلا ظلمة كما هو في ادلة هذا الشرح

بذاتها اي مستكفية في وجودها
هي اي النفس منزهة اي عن ذلك الرسم
ساهية بيانه ان النفس

قوله ان وحدة الوجود وكونها ودود
ثم لما اثر الضعيف حجة
ثم لا الا العلم

ان الانوار الحسية بسيطة لا يشوبها ظلمة لان الظلمة عدم لا يجامعها شيء وان كان لها جهات

وموضوعات فضلا عن الانوار الحسية الاسفهبدية والقاهرة وهي انوار الانوار ومع بساطة الكل

تتفاوت بالشدة والضعف فان نور الانوار غير متناهي شدة النورية الحقيقية كما اشرنا اليه

بقولنا طالح وهذا يثبت المط على الطريق الاولى لان كونها وجودا بلا ماهية فوق التجرد لان

التجرد الذي نحن بصدد اثباته هو التجرد عن المادة والتجرد عن الماهية فوق التجرد عن المادة

كما انه فوق الجوهرية ويثبت كونها بسيطة اتم في المعاد في غاية الغايات والتاسع قولنا

لها اي للنفس حاصل بلا تزاحم ونامع كل الصور الجملة خبر بعد خبر لكلمة ان بيانه ان النفس

مجمع كل صور الموجودات ومزدحم المتقابلات في مقام العاقلة تجمع الصور الكلية والمجردات في

مقام الخيال معرك صور السموات والارضين والجبال والبلدان والاشخاص وبالجملة

صور جميع المحسوسات ومثل المتقدرات كل ذلك بعظمها ومقاديرها بلا تدافع بين متقابلاتها

بل موطن للصور العقلية والادراكية من الميول المتضادة والاهواء المتخالفة ولا شيء

من الجسم والجسماني كذلك وهذا يثبت الدليل تجرد الخيال ايضا فضلا عن العاقلة والعاشر قولنا كلا

جسمها اي بدننا وهنا خبر مقدم كالهيئة اموخر الفكر بدل من كالها وهذه الجملة ايضا

خبر بعد خبر لكلمة ان بيانه ان الفكر كالها وهي كلالة ودذلك معلوم بالتجارب الطبيعية

لان كثرة الافكار سبب جفاف الدماغ وهزال البدن فنقول لو كانت النفس بدنية

كان كالها كالبدن والتالي باطل لما انتجه التالت بالمقدم مثله او تورد على هيئة التاني هكذا

النفس تكمل بالفكر او تكثر تقويمها كما دل عليها الجمع المعرف باللام ولا شيء من البدن بمتبدني

تكمل بها فينتج المط فتلك عشرة كاملة من الادلة على تجرد النفس الناطقة فانقشها لان

وميزته

تجرد

و يرشد اولى البصاير الى ان لا
معية لها انه لا احد لها في الكمال تقف
حتى تنتهي

تجرد النفس الناطقة من المنجيات عن في العقل النظري والعقل العملي انهما في الانسان

كالملكة والحركة في الحيوان والانسان بما هو حيوان للنفس الناطقة باعتبار دنا تيرها عما

فوقها مستكملة في جوهرها عقلا بالفعل وباعتبار دنا تيرها بما دونها عن البدن قوتان

وهما عقل نظري وعقل عملي ان شئنا نعبر عنهما بقوة علامة وقوة عمالة قال المعلم الثاني ان

النظرية هي التي بها يجوز الانسان علم ما ليس من شأنه ان يعمله انسان والعملية هي التي يعرف

بها ما شأنه ان يعمله الانسان بارادته وعرف الشيخ في الاشارات القوة المسماة بالعقل العملي

بانها هي التي يستنبط الواجب فيما يجب ان يفعل من الامور الانسانية جزئية

ليتوصل به الى اغراض اختيارية من مقدمات اولية وذايعة وتجربية وباستعانة بالعقل النظري

في الراي الكلي الى ان ينتقل بها الى الجزئي انتهى وقوله من الامور الانسانية وارادتها الافعال

بفعلها في معاشه ومعاده احتراز عن الافعال الحيوانية التي تفعل بالقوة المحركة دون المحاكاة لصاحب

واما العقل العملي فانما يصدر عنه الافعال الجزئية استنباطه ما يجب ان يفعل من راي كلي مستنبط

من مقدمات كلية فلما كان ادراك الكلي واستنباطه من المقدمات الكلية انما هو للعقل النظري

فهو مستعين في ذلك بالعقل النظري اذ العمل لا يتاتى بدون العلم مثلا لنا مقدمة كلية وهي

ان كل حسن ينبغي ان يؤتى به وقد استخرجنا منه ان الصدق ينبغي ان يؤتى به لان الصدق

حسن وكل حسن ينبغي ان يؤتى به ينتج ان الصدق ينبغي ان يؤتى به وهذا راي كلي ادركه العقل

النظري ثم ان العقل العملي لما اراد ان يوقع صدقا جزئيا يقول هذا صدق وكل صدق ينبغي ان يؤتى

به فهذا الصدق ينبغي ان يؤتى به وهذا راي جزئي ادركه العقل النظري ايضا لكن العقل

العملي انما يفعل هذا الصدق للعلم بذلك الجزئي فالعقل العملي بل النفس انما يصدر

العقل النظري

مثل الانفعالات او جزئية تنبعث عن آراء كلية عندها مستنبطة من مقدمات بديهية او مشهورة
او تجربية انتهى ثم ان لكل منهما اربع مراتب وقد اشرنا الى مراتب الاول بقولنا فالمبتدأ
اى العقل النظرى لاربع مراتب قد صعدا وقد اشرنا الى وجه الضبط لها بقولنا بحسب الكمال
واستعداده ذى الضعف او صاحبه وذى التوسط وذى اشتداد يعنى مراتب النفس من بداية
الاستكمال الى نهايته اما استعداد الكمال او نفس الكمال والاستعداد اما ضعيف او متوسط
او شديد ثم مثلنا الاستعدادات بقولنا كقوة الطفل وقوة من قد تعلم الصنعة كالكتابة
مع كونه امياً وقوة ماهر فى تلك الصنعة حال كونه ما نافية صنعاً ولكن يقدر على ايقاعها متى
شاء فاول استعداد المعقول الاولى يسمى بالعقل الهيولانى تشبيهاً فى خلوه عن جميع الصور العقلية
بالهيولى الاولى الخالية فى ذاتها عن كافة الصور الجسمية وعقل استعداده كسب النظريات
المدركة اى المعقولة من اوليات معقولة له سواء كان بالفكر او بالحدس فهو العقل بالملكة
والمراد بالملكة هنا ما يقابل العدم او ما يقابل الحال لرسوخ استعداد الانتقال الى
المعقولات فى هذه المرتبة والعقل بالفعل ذو استعداد الاستحضار للنظريات المكتسبة المخزونة
متى شاء بمجرد الالتفات بلا انظار جديد ثم انا اشرنا الى وجه ضبطها بان يقبل استعداد
متوسط او شديد بالاستعلاء اما استعداد الاكتساب واما استعداد الاستحضار
والعقل حيث تقدم استعداده واستحضر العلوم مشاهداً اياها مستفاداً اى من العقل الفعال
الذى هو مخرج نفوسنا من القوة الى الفعل فى الكمالات والعقل المستفاد قد يعتبر بالقياس
الى كل مدرك وقد يعتبر كما اشرنا اليه فى النظم بالقياس الى جميع المدركات معاً بان يصير
جميعها حاضراً مشاهداً بحيث لا يغيب عنه شىء وهذا فى النفوس القوية التى لا يشغلها شأن عن شأن منهم

وهى

وهى عقول منها تنزل السلسلة الصعودية بازاء المعقول فى السلسلة النزولية كانهم وهم فى
جلابيب من ابدانهم قد نفضوها وعادوا الى ما بدأوا فهذا هو الكمال المشار اليه فى وجه الضبط
ثم اشرنا الى ما ذكره الشيخ فى الاشارات من تنزيل التمثيل الوارد فى التنزيل لنور الله تعالى على هذه
المراتب كما فى الخبر من عرف نفسه فقد عرف ربه بقولنا والاول هو المشكوة والثانى علم زجاجة
والثالث المصباح ثم الرابع نور على نور سماه الزيت ايضاً قوة الحدس علماً والفرق بين الفكر
والحدس ان الفكر حركة من المطالب الى المبادى ومن المبادى الى المطالب والحدس ظفر
بالحدود الوسطى كان من غير الحركتين المذكورتين سواء كان مع شوق اولم يكن ثم
ان للحدس مراتب والبالغة منها الى غاية الشرف قوة قدسية كما قلنا لكمال حدس قوة قدسية
يكاد زيتها يضىء مائية صفة قوة اى قوله تعالى يكاد زيتها وهى مائية بشجرة زيتونة افكا
لمشابهة الفكر الصحيح بكثرة فروعه ونتائجه المتوصل بها الى عين اليقين الدائم بالشجرة المباركة
الكثيرة الخيرات المتوصل بها الى النور الحسى وفعل فعال يعرى نارا فى قوله تعالى ولو لم تمسسه نار كما
فى قوله تعالى فانس من جانب الطور ناراً والطور فى التأويل مرتبة السر من القلب ثم بعد تنزيل
التمثيل على ... ثم فى الانفس وفى الانسان الصغير اشرنا الى تنزيله على ... ثم فى الافاق وفى الانسان
الكبير من الانوار الاسفهبدية والقاهرة دون الانوار بقولنا او جسم كل ونفس كل وعقل كل
وهو اى الهوية المرتبة عليها اى على هذه ذاك الاربع اى المشكوة والزجاجة والمصباح دون على
نور يدل له على هذا تمام الاسماء وعن الشجرة وباطنها الكثرة فروع مفاهيم الاسماء بحيث قبل
بنهاياتها الكثرة كم شئت فنهاية قد الانوار الثلثة الى ... وهكذا به اى بعالم الاسماء اولى تم
سدرة اى شجرة سدرة المنتهى التى هى البرزخية الكبرى وفى قوله تعالى لا شرقية ولا غربية اشارة

دفعا عند الالتفات الى المطالب
وتمثلها للمطالب فى الذهن مع الحدود
الوسطى صح

الى المخلوع عن الجزئية والبلاهة على الاول والى انه لا وحدة صرفة ولا كثرة محضة او الى انه لا هو ولا غيره
على الثانى واشرنا الى المراتب الثانى بقولنا الحلية بالجيم مفعول ثان مقدم لادوه تحلية
عطف على قوله و عدا اشرنا الى مراتب الاول
بالخاء المعجمة وتحلية بالحا المهملة ثم فنا الى مراتب ثلث رتبية وتلك المراتب محو وطمس ومحق
ادى العلام ثم اشرنا الى تعريف كل منها بقولنا تجلية للشرح الظرف متعلق بقولنا ان تمثلا و هذا
هو المراد بقولهم اول مراتبه تهذيب الظاهر باستعمال الشرايع النبوية والنواميس الالهية وتحلية
تهذيب الباطن بعيد عن سوء الاخلاق فبخل وحسد وغيرهما من الملكات الردية ولقلق بالقاف
واللقلق اللسان والواو للحال وقبقبى والقبقب بالقافين البطن وذبذبى والذبذب
بالذالين المعجمتين الذكر من بباينه النداء راحت مجانب وفى هذا البيت تلميح الى قول النبى
من وقى شر لقلقه وقبقبه وذبذبه فقد وقى الشر كله تحلية هى ان صار للقلب المحلى اى المتخالى عن
الرذايل الفضايل اسم صار وضميره المحلى جمع حلية وفنا هو شهود السالك كل ذى ظهور مستهلكا
بنور الله نور النور كاستهلاك انوار الكواكب فى النهار بنور الشمس بوجه ثم اشرنا الى اقسامه
المحو بتوحيد الافعال والطمس بتوحيد الصفات والمحق بتوحيد الذات بقولنا بفعله متعلق
بمحو الافعال مفعول مقدم لمحو الحق وفى النعت طمس صفوف الموجودات الممكنة مطموسة فى نعته وفى
الوجود الحق وجود الها محو فى وجوده فلا حول ولا قوة الا بالله العلى العظيم ولا اله الا الله
ولا هو الا هو عزز فان النفس كل القوى النفس فى وحدته الذى هى ظل الوحدة الحقة التى
لواجب الوجود ثم كل القوى فى مقامين مقام الكثرة فى الوحدة ومقام الوحدة فى الكثرة
وبعبارة اخرى مقام شهود المفصل فى المجمل ومقام شهود المجمل فى المفصل وفعلها اى
فعل القوى فى فعله اى فعل النفس فقد انطوى ان النفس بالحقيقة هى المتوهمة المتخيلة الحساسة المحركة
المحامد

انها ليست من عالم الحس والا لكانت شرقية
او غربية وكذا فى قوله تعالى ويضرب الله
الامثال للناس دلالة على ان المراد
بهذه العبارة هذه الاستعدادا
فقوله تعالى لا شرقية
ولا غربية اشاره
الى صح

الحساسة المحركة وهى الاصل المحفوظ فى القوى لا قوام لها الا بها وقد استدللنا عليه
بوجهين احدهما من ناحية المدرك وهو انا نحكم بكل واحد من المحسوسات والمتخيلات
والموهومات والمعقولات على الاخر مثلا نقول الذى له لون كذا له طعم كذا او دا
كذا او هذه الصورة الخيالية لهذه الصورة الحسية او صاحبنا هذه المعقولة
او المعقولة والقاضى بين الشيئين لا بد ان يحضره المقضى عليهما والمصدق
لا بد له من تصور الطرفين وكذا انتصرف فى الصور الخيالية والمعانى بالتركيب والتفصيل
ونضم بعضها الى البعض ايجابا ونفرق بعضها عن بعض سلبا والمتصرف لا بد وان يحضره
المتصرف فيه فاذن فيناقوة واحدة مدركة للكليات والجزئيات متصرفة فيها بل محركة
يفعل الحركات وهى الاصل المحفوظ فى جميع القوى وهى النفس والى هذا اشرنا بقولنا
للحاكم بالمرئى على المطعوم وبالخيالى على الموهوم والقاضى بين اثنين لا بد وان
تحضر الى كذا الباقى على والاخر من ناحية المدرك وهو انا نقطع بان كل واحد
منا واحد شخصى وانه كما هو يعقل كذلك هو الذى يدرك بالانحاء الثلثة الاخرى
من الادراك وهو الذى يحرك ويمشى ويقوم ويقعد ويجد ذلك فلولا ان النفس كل
القوى والقوى اصل محفوظها النفس لما تاتى ذلك ان قلت اسناد هذه الادراكات
والافاعيل الى النفس بجهة ان هذه صفات قواه وافاعيلها قلت القطع حاصل بانه لا
مجاز فى هذا الاسناد ولو كان الامر كما قلتم كان الاسناد مجازيا على انه لو كان ثاوية الصورة الادراكية
مثل الصور الالواح الى النفس وكانت النفس هى العاقلة المتوهمة المتخيلة الحاسة وهو المطلوب
فان لم تستند اليه فلم تكن مدركين محركين مثلا وهو ينافى القطع المذكور والية اشرنا

بقولنا وقطعنا انا بدونا بالحقيقة نزى نقضى بتم نعقل نوهم ونستهم اى نفصل
ان تلك بعلى هذا لما الحاجة الى اثبات القوى قلت ليس المراد نفى القوى بل نفى انهم الحا
دبينو تحفا عند ناللنفس مراتب كما قيل نعم خلقتكم اطوارا او المرتبة التى تتخيل ليس لها ان
تتوهم وقس عليه عرض فى بعض احوال النفس منها انه غير المزاج بوجهين الاول لما قلنا ان
سفهبد مزاجا واقع فلا يكون عين المزاج لان مبدأ الشئ ودانيه غيره والثانى ان المزاج
لا يبقى بل يتبدل بحسب الاسنان من الصبا والشباب والكهولة والشيخوخة والنور الاسفهبد يبقى
وعين باق هو المزاج هو غير باقى هو النور الاسفهبد ومنها ان النور الاسفهبد حادث
عند حدوث الصيصية هى البدن خلافا لافلاطون الالهى القائل بقدم النفس بالزمان
على ما نسب اليه ولعل مراده قدم ما هو بالحق ذات النفس وهو العقل فان العقول حقايق
والنفوس دقايق لها فكينونتها السابقة كينونة النفوس بوجه لا ان النفوس بما هى نفوس
قديمة بالزمان كيف وهو على التحقيق جسمانية الحدوث روحانية البقاء ومنها ان
النور الاسفهبد بان وهذه اى الصيصية تفرقانية اذ لو بقى بعد فنا الصيصية لكان حامل
قوة الفساد فكان ماديا وقد ثبت تجرده وقد اشرنا الاختصار او تفصيلا الى المترع ض
دقايق اطال التناسخ ولهم فى ابطاله وجوه من الدلايل وعلة تماما ان البدن اذا كمل استعداده
لحدوث النفس فاضت عليه من المبدأ لان الجود تام والفيض عام والشرط هو ملوح القابل
حاصل فلو تعلق به نفس مستنسخة ايضا لزم اجتماع نفسين على بدن واحد وهو باطل
لان كل واحد يجد ان ذاته واحد لا اثنان واليه اشرنا بقولنا لزم اجتماع نفسين
على صيصية تناسخا اذا باطلا ولصدر المتالهين برهان اخر متين فهو قوله
دلي

١٣٩

ونحن بفضل الله والهامه علمنا برهان قوى على نفى التناسخ مطلقا وهو ان النفس لها تعلق ذاتى
بالبدن والتركيب بينهما الطبيعى اتحادى ولكل منهما حركة جوهرية والنفس فى اول حدوثها امر
ما بالقوة وكذا البدن ولها فى كل وقت شان اخر من الشئون الذاتية بازاء ما للبدن من الصبا
الى الهرم وهما معا يخرجان من القوة الى الفعل ودرجات القوة والفعل فى كل نفس بازاء درجات
القوة والفعل فى بدنها الخاص ما دام تعلقها بالبدن وما من نفس الا ويخرج من القوة الى
الفعل فى مدة حيوتها الجسمانية اما فى السعادة او فى الشقاوة فاذا صارت بالفعل فى نوع
من الانواع استحال صيرورتها تارة اخرى فى حد القوة المحضة كما استحال صيرورة الحيوان بعد
الى تمام الخلقة نطفة لان هذه الحركة جوهرية ذاتية لا يمكن خلافها بقسر او طبع او ارادة
او اتفاق فلو تعلقت نفس مستنسخة ببدن باخ عند كونه جنينا او غيره لزم كون احدها
بالقوة والاخر بالفعل وكون الشئ بما هو بالفعل بالقوة وذلك ممتنع لان التركيب بينهما
طبيعى اتحادى والتركيب الطبيعى يستحيل بين امرين احدهما بالفعل والاخر بالقوة هذا ما
سنح بالبال هذا كلامه مع اختصار ما واليه اشرنا بقولنا ومع وصول نفس لغاية اى الى
غاية لا يقتضى التنازل اى رجوع النفس الى القوة لا دلية العناية الربانية عرى اقسام
التناسخ نسخ ومسخ ورسخ وفسخ نسبا اى ذلك المذكور وهى مجموع الاربعة فسم مجموع هذه الاربعة
اعز انسانا وحيوانا جمادا ونباتا على ترتيب اللف للكل من اقسام الحيوانات والنباتات انس
باب الارباب كما نسب الى المشرقيين ان اوله منزل للنور الاسفهبدى هو الصيصية الانسانية
ويسمونه باب الابواب لحيوة جميع الصياصى الحيوانية والنباتية وهذا هو راى يوذاسف
التناسخى فقالوا ان الكاملين من السعداء يتصل نفوسهم بعد المفارقة بالملأ الاعلى ونا

من السعادة ما لا عين رأت ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر واما غير الكاملين كالمتوسطين
والناقصين في العناية والاشقياء على طبقاتهم فتنتقل نفوسهم من هذه الابدان الى ابدان اخر
اي خُلق يغلب على نفسه الاسفهبدية وايّ هيئة ظلمانية تمكن فيه يوجب ان يكون بعد
فساد الصيصية منتقلا الى صيصية مناسبة لتلك الهيئة الظلمانية من الحيوانات المنكسة
الرؤس كانتقال نفس الحريص الى الخنزير ونفس السارق الى الفارة وذا اي هذا القسم من التناسخ
يعني التنزل من الاعلى الى الادنى تنزل اي تناسخ نزول الصعود من التناسخ عكس ذا يعني الترقي
من الادنى الى الاعلى هذا واليه ذهب طائفة اخرى فزعموا ان الاولى بقبول الفيض الجديد هو
النبات لا غير وان المزاج الانساني يستدعي نفسا اشرف وهي الواجدة ثم الدرجات النباتية
والحيوانية فكل نفس مما يفيض على النبات ينتقل في انواعه المتقابلة المتفاوتة المراتب
كالنخل ثم ينتقل الى المرتبة الادنى من الحيوان
من الانقص الى الاكمل حتى ينتهي الى المرتبة المتاخمة لادنى مرتبة الحيوان كالدودة مترقية
منها الى الاعلى فالاعلى حتى يصعد الى رتبة الانسان اول من راس ابتدا ستبان التقسيم
والاشارة الى انه يحصل للنسخ عدة كثيرة من اقسام التناسخ وما يشبهه فنقول بان الاربعة
المذكورة من النسخ واخواته اعم ما يطلق عليها هذه اصطلاحا او تشبيها بالوصل والفصل اي
بسبب الانتقال من شئ الى شئ على سبيل الاتصال في مادة واحدة كما هو الواقع المحقق في ترقيات
الانسان من الجمادية الى النباتية ومن النباتية الى الحيوانية ومن الحيوانية الى الانسانية
وبالانتقال على سبيل الانفصال كما هو راي التناسخية بدت مرة عشر فهذه ثمانية كذلك
بدت هذه الثمانية متنوعة بالصعود والتنزل فهذه ستة عشر والنقل والبروز
والتمثل اي متنوعة لها ايضا والبروز هو ان يبرز الروح في البدن الحي كما ان النقل هو

ان يتعلق

ان يتعلق النفوس بعد المفارقة بالمواد المستعدة كالنطفة والبيضة كما هو المعروف عند التناسخية
وقد جوز بعض العرفاء كالشيخ النسفي وغيره ان يبرز روح العارف بعد المفارقة في الكمل والتمثل هو
تمثل الروح بصورة كتمثل روح الامين بصورة دحية بحيث كان النبي ص يراه بعينه ويسمع كلامه
باذنه وتمثله بشرا سويا لمريم وغيرها والملكوتي اي كذا بالتناسخ الملكوتي وهو ان يتصور النفس
بالصور الاخروية المناسبة لاخلاقها وملكاتها كما يجيء في مبحث المعاد ان شاء الله وما اي تناسخ في الملك
جا كما هو راي التناسخية وفي هذه التقسيمات بعض الاقسام متداخلة في بعض لان المقصود ان
التناسخ المطلق منقسم تارة الى كذا وكذا وتارة هو بعينه الى كذا وكذا وان التناسخ الجمالي الذي
يراه التناسخية يسميه في كل موضع باسم تارة بالتناسخ على سبيل الفصل وتارة بالنقل واخرى
بالملكي فتناسخ كما هو على سبيل الاتصال والتمثل والملكوتي او بها كالنقل والبروز وقد علمت
ان النقل والبروز قد علمت ان النقل والملكي والتناسخ على سبيل الانفصال واحد
مؤكدا بالنون الخفيفة **الفريدة السابعة** في بعض احكام النفوس الفلكية عن رفيل
الفلك الدوار نفوسها واجبة التكرار اي تكرار وجودها الخارجي وحده وهذا الكون فان
النفوس الفلكية ثبت ان لها شعورا بحركاتها ولوازم حركاتها وتلك النفوس والعلوم متناهية
والحوادث الذي بازائها لا بد ان يكون غير متناهية اذ الفيض غير منقطع فيجب تكرار منقضياتها
في عالم الكون بحسب الادوار ويعود الحركات والاوضاع الفلكية بعد عبور المدة الازلية الى شبيه
اوضاعها بتبعها الكائنات في العود الى اشباه ما كانت والقائل هو الشيخ الاشراقي في حكمة
الاشراق اعلم ان نقوش الكائنات ازلا وابدا محفوظة في البرازخ العلوية مصورة وهي واجبة
التكرار فانه امكان في البرازخ العلوية نقوش غير متناهية لحوادث غير متناهية لا يكون شئ منها

الا بعد شيء فتلك النفوس من السلاسل المجتمعة المترتبة فيما نقض ما برهن عليه وهو
دق العلامة في شرحه وهي اي تلك النفوس بل الكائنات التي هي اثارها واجبة التكرار اي في الاعيان لا
لا بمعنى ان المعدوم بعينه يعاد فان ذلك ممتنع كما برهن عليه بل بمعنى عود شبهه واعتبر بالفصول
الاربعة وعودها كل سنة ثم قال وحكي في المطارحات ان المذهب هو للقدماء من البابليين والحكماء
الخسروانيين والهند وجميع الاقدمين من مصر ويونان وغيرهما ثم قال الشارح القوله فانه ان كان
اه ان الحوادث الغير المتناهية وان كانت غير مجتمعة لكونها على التعاقب لكنها في الذات المنتقش
بها لا بد وان يكون مجتمعة ومترتبة ترتيبا لا ينفك لكل زمان مقتضاه اذ الزمان المتاخر ما
يوجد فيه كما انه لا يوجد الا بعد زمان او شيء اخر يتقدمه فكذلك ينبغي ان يدرك المدرك للحوادث
او ينتقش به المنتقش بموجب سلسلة غير متناهية من امور مترتبة موجودة معا وقد برهن
على استحالته هذا كلامه وزيادة التفصيل يطلب من هناك والبرزخ في اصطلاح حكمة الاشراق
هو الجسم وما طرحه اد شرطية انقضى العالم الربوبي اليوم وصفه بالمتعلق اي عالم ايام ربوبية
وان يوما عند ربك كالف سنة مما تعدون فاذا انقضى العالم الالهي وهو ثلثمائة الف سنة وستون
الفا كان امثال الجسم وانفس اخر لا ما مضى من الانفس الا الذي يوذاسف فانه لما كان فيلسوفا ما
تناسخيا قال بانه بعد عبور هذه المدة يعود اشباه الاجسام ويتعلق بها هذه الانفس بعينها الا انفس
جليلة تعلى مذهبه يجمع كل سعيد وشقي في الادوار والاكوار وهذا المذهب باطل لان خزائن الله
لا تنفد ولا تبيد فلا تفتقر الى اعادة النفوس الجليلة ابدا ولهذا تبع الشيخ الاشراقي
في تكرار الاوضاع الفلكية وكذا تكرار الصور الجسمانية الكونية دون تكرار تعلقات النفوس
المفارقة والقول بالمحو والاثبات اصطلح فيه المتالهين من فحول حكمة الاشراق

الحق

الحق ان النفوس الفلكية المنطبعة في اجرامها كتاب المحو والاثبات يمحو الله ما يشاء
ويثبت وعنده ام الكتاب وهذا يتصور على وجهين الاول ان يثبت الله ثم يمحو بحسب الجهات
الكثيرة المتضاعفة من نسب العقول والقواهر الطولية والعرضية بعضها مع بعض في راس كل
سنة من سنين العالم الالهية وهي ثلثمائة وستون الفا مما تعده المنجمون اذ كل يوم ربوبي منها
كالف سنة مما تعدون في تلك القوى الفلكية صور جميع ما يوجد في تلك السنة ثم بعد تمام الايجاد
فيها يمحوها ويثبت وعنده ام الكتاب وهذا يتصور على وجهين الاول ان يثبت الله ثم
بحسب الجهات الكثيرة المتضاعفة من نسب العقول والقواهر الطولية والعرضية بعضها مع بعض
في راس كل سنة من سنين العالم الالهية وهي ثلثمائة وستون الفا مما يعده المنجمون اذ كل
يوم ربوبي منها كالف سنة مما تعدون في تلك القوى الفلكية صور جميع ما يوجد في تلك
السنة ثم بعد تمام الايجاد فيها يمحوها ويثبت صور ما يوجد في السنة الاخرى وهكذا
الى غير النهاية على ما ذهب اليه بعض الحكماء وتبعه المحقق الخفري واشير الى دلائل تلك السنين
بقوله تعالى يوم نطوي السماء كطي السجل للكتب واشير الى ايام تلك السنين بقوله تعالى يدبر الامر
من السماء الى الارض ثم يعرج اليه في يوم كان مقداره الف سنة مما تعدون الوجه الثاني ان
يتوارد الصور من المبادي الالهية على تلك القوى المنطبعة على حسب توارد الاشراق عليها
المنبعثة عن تجدد الاوضاع شيئا بعد شيء وصورة بعد صورة على نعت الاتصال التجددي
على طبق ما ينتسخ منها على المواد العنصرية على التعاقب دائما وهذا اولى واوفق بقوله تعالى كل يوم
هو في شان وعلى اي الوجهين لا يلزم منه عدم التناهي في الصور العلمية الفلكية على وجه
الاجتماع ولا ايضا يتكرر الصور الحادثة العنصرية انتهى كلام مرشد في الاول اشرنا بقولنا

تبعد ضم السنة المذكورة الالهية تحيى النفوس صالكون عن ها مسطورة والى الثانى اشرنا بقولنا
او بالنعائب تحف النفوس واتبت حسب استواقها وضاع بدن

غرر لما ازم من هذه اللذ كودات
قدم العالم اذ صناه بان القديم هو المؤثر وما من صفته وصفاته لجوده واحسانه دلكم ونحطها
دانا منه دلعرها الاما من صنع الحلق كالمستجاد والحس اليه والمخاطب والمستفيض ونظايرها فقلنا بالفيض
منه نعم شانه دائم متصل والمستفيض دائم وذايل كما نرهم ان بينهما ماينافى السمعيات الشرعية ولكن
كما قلنا فى السمع المراد دعن بعض اهل العصمة انه بعد افناء هذا الخلق خلق اهل اخر يرمز دون انثى
ديعبدها اهل اشارة الى الحديث مروى فى الخصال وغيره وهوانه لعلكم ترون انه اذا كان يوم القيمة
وصيرالله ثم ابدان اهل الجنة مع ارواحهم فى الجنة وصير ابدان اهل النار مع ارواحهم فى النار
الله ثم لا يعبد فى بلاده ولا يخلق خلقا يعبدونه ويوحدونه ويعظمونه بل والله ليخلقن الله
خلقا من غير فحول ولا اناث يعبدونه ويوحدونه ويعظمونه الحديث ونظايره كثيرة المقصد
الخامس فى النوم والمنامات وفيه فوايد الفريدة الاولى فى المشتركات بينهما عرفت
سبب صدق الرؤيا وكذبها اعلم ان النوم حالة يعرض للحيوان يتعطل فيها النفس عن الحس و
الحركة الارادية لا عن الافعال الطبيعية ويلزمه رجوع الروح النفسانى وانقطاعه عن
الالات الى المبدء لا بالكلية بل ينبعث منه شىء يسير اليها والسبب الفاعلى للنوم امران احدهما
اجتماع الروح الحيوانى فى الباطن طلبا للاستراحة فان الروح جسم لطيف سهل التحلل من
البدن

من البدن الذى هو قشره وغلافه ولو استمر اليقظة لتحلل بالكلية لان الحس والحركة انما يتمان بحركة الروح
والحركة تحلل الجوهر وبجوهره فيجتمع فى المنع حتى يصلح ويتمونيا البدل لما يتحلل منه فى اليقظة وثانيهما
بجويدهضم الغذا فان اشتغال النفس فى اليقظة بالافعال ما يمنعه من تجويد الهضم ثم انه عند
ذلك يجتمع الرطوبات التى يتحلل فى اليقظة ويرتفع الى الدماغ الجزء عنه فينشرح لها الاعصاب
وينطبق بعض اجزائها على بعض ويمنع نفوذ الروح الى الظاهر وكثافة الابخرة ايضا مانعة كما فى نفوذ
شعاع الشمس ايضا ليختلط الابخرة بالارواح فتغلظ وتبلد عن النفوذ فى المسالك واليه اشرنا
بقولنا النوم حبس الروح اى البخارات فى الدماغ اى فى تجاويفه وان اطلق الدماغ كثيرا على نفس
التجاويف من نشاية حصر الرطوبات له اى للروح فان ذكر غيبا فى امور حقيقة ماهو كائن
اوكان او يكون فذا بان عدت مجتمعة نفسيا والاتصال المنطبعة من السموات والواح الحق
من النفوس الكلية والعقول النورية يعنى اذا تعطل الحواس ووجد النفس فرصة الفراغ اتصلت
بالجواهر الشريفة الروحانية فاطلعت على ما فيها على حسب حالها فان فيها اى فى الالواح الجزئية
والكلية كل شئ مسطور انه لا رطب ولا يابس الا فى كتاب مبين وفى كل شئ فعلوه فى الزبر
وكل صغير وكبير مستطر ولا غشاوة فى المفارقات حتى لا ينتقش النفس التى هى من المفارقات
بما فيها فهى كالمرائى المتعاكسات بصب على المقطع لان الرؤيا فى المرآة الاول منعكس وانما
الشواغل الحسية قد حجبت نفوسنا النورانية معتذرة عن انه اذا لم يكن بين المفارقات
حجاب فلم لم يتصل حين عدم ركود الحواس فى الكل وموجب انقطاع حجبها التى شرع فى
تعداد اسباب رفع المانع فانها كثيرة من ذلك النوم الذى هو من الاسباب الطبيعية ومنه
قد طرح صفاتها اى صفاء النفس الفطرى بحيث يكون بحسب اصل الفطرة نفسه صافية عن

وصح ٢ الكدورات والعلايق البدنية التي هي من هذا العالم مضادة لذلك العالم او ملحقة به موحش فيرتفع الحجاب
بينها وبين عالمها ومنه من يقفا بالطبع الموجب لكشف الغطاء لكل من هو باختيارها ای ومنه من يقفا
بالاختيار والذی یکون للاولياء والسالكين من العرفاء المشار اليه بقوله موتوا قبل ان تموتوا ثم
شرعنا في بيان اقسام الاطلاع على المغيبات بقولنا فما راها النفس نوما قبلت من ذلك العالم
حيث اتصلت فصور تتبعها حالكون تلك الصور كلية فهي تكون في قوة التخيل اي المتخيلة جزئية
لان طبعها ابدا الحاكيا بصورة جزئية معا بينا معقول محاكيا كما اذا سمع النور الحقيقي العقلي بمثله
بالنور الحسي واذا سمع انبساطه وسعته يمثلها بالامتداد الكلي وهكذا ففي الخيال انطبق
ما حاكتها المتخيلة ومثلتها فانتقشت بنطاسيا بها فاذا ای عنده اشوهدت والتفصيل فيه
ان الصور التي تدركها النفس في النوم او اليقظة او نحوهما اما ان يكون لاتصالها بذلك العالم
الروحاني ام لا وعلى الاتصال فاما ان يكون كلية او جزئية وعلى التقديرين فاما ان ينطوي
سريعا فلا حكم له او تثبت فان تثبت كلية فالمتخيلة التي من طباعها الحكاية تحاكي تلك المعاني الكلية
التي في النفس بصور جزئية ثم تنطبع تلك الصور في الخيال وتنتقل منه الى الحس المشترك فيصير مشاهدا
اذ الملاك في الشهود للصور انما هو تمثل للحس المشترك من اي صقع اي ناحية قد ظهرت سواء اندفع المتمثل
من الخارج الى الحس المشترك او انحدر من الداخل اليه فان المحسوس بالذات ليس الا ما وجوده
في نفسه وجوده للحاس كما قلنا والنقش في بنطاسيا كما حصل من حس ظاهر فانه بمنزلة حوض ينصب اليه
الماء من انهار خمسة بل ينصب اليه من نهر الباطن ايضا فتذكر ان له وجهين وجها الى الخارج ووجها
الى الداخل كما قلنا كثيرا ما دخل فكثيرا ما يشتد شهوة العليل فيشاهد ما يشتهيه ويمثله اليه
ومن هذا القبيل مشاهدة المبرسمين وغيرهم اشياء لا يراها غيرهم من الحاضرين فای شیء معقول

مقدم في الخيال الصورة المتخيلة فشوهدت للبنطاسيا فيه ايضا في الخيال ثانيا فقط لان القوى
الباطنة كالمرائي المتعاكسة وهذا بيان بسبب بقاء الصور المنامية في الذكر ثم رجعنا الى اول
الكلام يعني قولنا فصور تتبعها كلية فقلنا فما يشاهد لكلية ما شرحنا كان فيما بين حالكونه ليس
ذا التعبير لما ان النفس ما نابته احتاج للتعبير اي ما يشاهد البنطاسيا بواسطة الاتصال الا
ليس مشهوده ثم التعبير وتفاوت لما يا مر النفس بتبديل المتخيلة بل لا يختلفان الا بالكلية والجزئية
فنون ثويا ما يحتاج الى التعبير وما يعبر نوعان ان يكن ملايما ومناسبا لما رات النفس لكونه
كون التعبير ضدا له او شبيها له او ذماله فنون ثويا يعبر لعلم ولبن اي كتبديل العلم باللبن لان
الصور العلمية الجذوة غيرها الزوايد بالقشور غذاء النفس الناطقة كما ان اللبن الذي هو جوهر لطيف
لذيذ سائغ غذاء للبدن الذي هو مثال البدن النفس فالمناسبة بينهما موجودة ومثله
تبديل العدو بالحية او الذئب ولمن رای انه ولد له ابن فيولد له بنت وبالعكس اذ الضدية
موجبة للانتقال من احد الضدين الى الآخر ولكون الضدية من المناسبات قيل كل ضد ند كما
ان كل ضد وعد من المناسبات في علم المعاني والبيان وبالجملة بهذه المناسبات
لا بد ان يستنبط ان المتخيلة من اي شيء انتقلت الى ما شوهد وذلك مما يختلف في الشخص الواحد
بحسب موسمين او وقتين او عادتين وفضلا عن اختلاف هذه الامور في شخصين فضلا على
فلهذا يختلف التعبير بحسب الاديان والبلدان والصناعات والعادات اذ كل منها يقتضي
من الالف والمناسبة ما لا يقتضيه الآخر والتعبير مثال التعبير طريق ضرب الامثال من الانبياء لانهم
تكلموا مع الناس بقدر عقولهم انهم في النوم والنائم لا يكشف له شيء الا بمثل بادا ما تنبهوا
وعرفوا ان المثل صادق ودوم راى وان لم يكن مناسبة بوجه من الوجوه اضغاث احلام حاصله

وكان عقولهم امثلة للعقول
العالية وعبادتهم امثال عباده
الاحيا ولذا لما خاطبهم
ينبغي ان يكون امثلة للمعارف الحقيقة
لنفس عقولهم ح ح ح

من دعابه التمثيل ترن وصور تتشبهها جزئية عطف على صور تتشبهها كلية في الحفظ والتبديل كالكلية فحكمها
حكمها وربما تقاعف التبديل بان يبدل ذلك المثال باخر وهكذا الى حين اليقظة فاصل الاضغاث ان
لم ينته الى ما لا يمكن ان يعاد اليه بضرب من التحليل والتحليل اى التعبير فانه عرف بانه تحليل بالعكس اى رجوع
من الصور الخيالية الى المعاني النفسانية ان امكن ذلك عرد هذا ما يتلقا النفس عن المبادى
عند النوم واما ما يتلقاه منها في اليقظة فهو على قسمين احدهما ما اشرنا اليه بقولنا وان لذى
اليقظة بدرك نفس عنيا فيعني نفسي بكل جانب من الجانب المتجاذبة لا يشغلها البدن وقواه عن
الاتصال بالمبادى والحال انه لم يضعف تخيل عن نعد مضافا الى الفاعل البطاسيا مفعول فيه يكون
المتخيل توبة على الاستخلاص الحس المشترك من حس ظاهر فيتلا عنيبه رحا دايا مفعول الرؤية المثل
فتنز اى ما يدركه في اليقظة ما دام بها استقر كونه فلا يحتاج الى التعبير ومنه ما الى التاويل
كونه يحتاج الى التعبير ومنه ما مثل الاضغاث نقد ان امعن المتخيلة في المحاكاة والانتقال دنيا بينهما
ما اشرنا بقولنا وان ونى اى ضعف المتخيل عن النوع المذكور بما دفت النفس بكل جانب اما بمدد
الامداد بدهش الخيال والحس لتقوى المتخيلة كما في الكاهن او كلال كما في السفهاء عن دو مدهش
امر ص القوى كما يستنطق في تقدمة معرفة واهنها اى واهن القوى طبعا بما نزوف اى بتامل اشياء
عطف رزق تبصره
متلالاة بما هو بعراد جدا اى من جنب الاضطراب فيدادعشر اى رعدة او ما يتنف ادهو راى موج
ادهشه وانما قلنا يستنطق واهنها طبعا اذ كما قال الشيخ الكثر ما يجوز هذا فيمن هو بطباعه الى البله هش
الطوسي
اقرب بقبوله الاحاديث المختلطة احدبه كالبلدة من الصبيان والتفصيل في الاشارات قال المحقق
الشي الشفاف المرعش للبصر رجرجته يكون كالبلور او الزجاجة المضلعة اذا حيال الشمس والشعلة
والاشياء التي تموج كالماء الذى يتموج شديدا في اناء او غيره كالمحاح النفر او الريح عليه او الغليان

[illegible]

الشديد ومما يتبصر عن هذا كله اى ما ذكر من ان الصور التى يرى نوما او يقظة اما ان يكون
كلية او جزئية متبدلة او غير متبدلة وغير ذلك اذا ما اتصل النفس بذلك العالم وان لم يتصل
فابدك اكان نوما اى في النوم فهو اى حقيق بان يقول له اضغاث احلام على الحقيقة وهو
المنام الكاذب اسبابه اى اسباب اضغاث الاحلام ثلثة بقية من عقله اذا حروه اوطاان الشي
الذى ادركه شخص في حال اليقظة من المحسوسات فيحيا له صورته في المنام انتقشت بسط
بالعين اى بعينها او مناسباتي بمناسبة حكيا بتصرف المتخيلة والثاني ان ما الفه الفكر
من الصور بانيه اى باضر في البطاسيا عند النوم بعد مما اتى قبله المصورة اى الخيال والثالث
هو انه مزاج روح دماغ حامل القوة التخيل ان بتدلا وتغير بتدل افعالها اى افعال المتخيلة
اى ان تبدل مزاج الروح الذى هو حامل لقوة التخيل
ومحاكاتها تحسبه اى بحسب تبدل مزاج الروح القابل من حرود غالب في مزاجه فالبدحا كى
اى حاكية متخيلة بيان وشبهه كالحمام الحار ومن شرطينه كما في الموضعين الاخيرين
يغلبه مرا اشيا وصفرا جمع اصفر ان كان المرة الصفراء او اشياء سودا جمع اسود ان كان
مفعول على
المرة السوداء وعلى هذا المرئي بالاضغاث ويمكن ان يرجع المستترفيه الى كلمة من بل هذا
اولى لفظا ومعنى اما لفظا فلان فيه عنيته عن الربطة العائدة الى كلمة من واما معنى فلان
فيه اشارة الى ما هو التحقيق من اتحاد المدرك والمدرك ومن عليه البرد يغلبه فيرى
في منامه ثلجا ومن عليه رطب تغلبه يرى مطراق العلامة الشيرازي في شرح حكمة الاشراق
وحصول هذه وامثالها في المتخيلة عند غلبة ما يوجبها انما كان لان الكيفية التي في موضع
ربما تعدت الى المجاور له او المناسب كما يتعدى نور الشمس الى الاجسام بمعنى انها تكون
سببا لحدوثه اذ خلقت الاشياء موجودة وجود ان يضا بامثاله على غيره والمتخيلة منطبعة

فی الجسم المکیف بتلک الکیفیة فیتاثر بر تاثیرا یلیق بطبعها فهی لیست بجسم حتی یقبل الکیفیات المختصة بالا حسام
یقبل منها ما فی طبعها قبوله انتهی اقول التحقیق ان المتخیلة لها نوع تجرد عن المادة والروح الدماغی مظهرها
والسر فی تاثیرها ما مر ان النفس جسمانیة الحدوث روحانیة البقا وانها ذات مراتب والنفس کل القوی و
الاصل المحفوظ فیها ینفسها صفة بعض المراتب ولو کان من الادانی الی البعض الاخر ولو کان من الاعلی
الا تری ان القضایا والاعتقادات المحبوبة والمبغوضة الواردة علی النفس کیف تؤثر فی البدن تشمه
وتقویة اوتوهنه وتوذیه والفرح النطقی یزید القوی البدنیة والغم النطقی ینقصها بل یفسدها
وانه کیف یؤثر سوء المزاج او تفرق الاتصال الطاریان علی البدن فی النفس فتنقبض اللبیب الکافی
بان للنفس وحدة جمعیة حقیقیة هی ظل الوحدة الحقة المحیطة بکل الوحدات والکثرات عن ان
لدی الیقظه هدی ای المرئیات بغیر الاتصال بالمبادی العالیة حصلت عن بیر مور شیطانیة
بازاء اضغاث احلام فی النوم فتسمیة وما من الاقوال والافعال والاهواء حاصل علی الخیال ولذا یحی
مرجا وانکان لها حقایق ایضا القریبة الثابتة فی اصول المعجزات والکرامات اصول الاعجاز الذی
فی الانبیاء والکرامة التی فی الاولیاء خصایص ثلث اولها ان یقوی القوة العلامة یعنی القوة
النظریة التی بها یعلم الحقایق علی ما هی علیها بحسب الطاقة البشریة واشرنا الیها بقولنا کالحدود
الحدس فذم معنا یبلغ انتها کله یصعد فی سلمه ای شدة الحدس غایتها ای غایة الشدة فیها
ای فی غایة شدة الحدس یکاد زیتها وهو عقله المنفعل فلغایة استعداده یضیء ولو لم تمسسه نار العقل
الفعال الذی لیس بخارج عن حقیقته ذاته وان لم یمسسه نار التعلیم البشری وصل من القرآن
المجید وفیه ای فی حدود الحدس تلک الهدی هو حیث نزل من عند الله علی رسوله الختمی
وذلک لعلم استعداده للاستشراق بالانوار الالهیة اعنی الطالب النفوس ولیتم وهو الحدود المذکور

ذلک

ذلک ای صاحب غایة شدة الحدس بل لا لوح دون اعلی القلم ای هو ابنه وان جعلت غیره صفة لوح الکائن
الحدود ای فی ذلک صار عین القلم الاعلی بناء علی جواز اتحاد النفس بالعقل الفعال بل العقل الاول فی الحقیقة
المحمدیة من غیر ان یکون له لوح غیره بل هو ای صاحب هذه المرتبة لا یحتجب بالخلق عن الحق بعد
ولا بالحق عن الخلق بل یری الوحدة فی الکثرة والکثرة فی الوحدة وله الفنا بعد البقا والبقا بعد
الفنا ویشاهد نوره فی کل ما یسمع ویری ویلاحظ وجهه من کل ما یظهر ویخفی وفی ختم اصحاب
هذه المرتبة ثالث ختم الکلام وثانیها ان یقوی التخیل بحیث یقدر علی استخلاص الحس المشترک
من الحواس الظاهرة ویشاهد فی الیقظة عالم الغیب فالمناسبة الصور هذا وما عطف علیه معنی
والصورة مفعول مقدم لقولنا نری هو تمثیلا وهو عالم المثال باصطلاح حکماء الفرس
اذ افلاکه کان جابرصا وجابلقا من مدن عالم عناصره فذلک فی غایة حسن بالحق الظرف
حال من المفعول اذ ذاک الی عالم الفواهر ای کیف لا یکونان فی غایة الحسن وما یناله یرد من الباطن
الی الظاهر وجمیع ما یری ویسمع دقایق الحقایق التی هی الانوار القاهرة وصاحب النفس القدسیة یتمثل
ویشاهد معناه معنی الملک وحقیقته وصورته صورة الملک ودقیقته ویشاهد ببصره العقلی
آیات ربه الکبری ویسمع بسمعه العقلی کلمات التامات وبجسمه یری صورة بهیة ویسمع اصواتا وحروفا منظمة مفصلة
فی غایة الجودة والفصاحة وثالثها هی ان یقوی العمال ای الجزء العملی من النفس المسمی بالقوة العمالة فالهیولی
ای هیولی عالم العناصر تتقاعد له خلعا ای خلع صورة عنها اشاء ای حلولا ای حلول صورة فیها فینقلب الهوا
الی عنصر آخر وتحدث المطر ونحو ای بطهر طوفانا بیبسه ای یهلک من کفر بطبیعة العنصر طاعة الجسد للنفس فان
النفس لما امرت الرجل بالمشی تحرکت والید بالبطش بطشت والجفون بالانفتاح انفتحت او بالانطباق
انطبقت فهکذا وکذا طاعة القوی لها فالکل الجسم لها ای کجسد بعینه وهو کنفس وروح لجمیع العالم وتدبیر

فى الائمة الاطهار سلام الله عليهم انفسكم فى النفوس وارواحكم فى الارواح واجسادكم فى الاجساد و امثال
ذلك نعم من كان للايتام كالاب الشفيق وللشيوخ العجزة كالابن الرحيم الودود وللارامل المنبتة
والرسائل كالكهف الحثيث ولا يرتضى لغيره الا ما يرتضى لنفسه بل يؤثر غيره على نفسه كان فى امثال ذلك
فى حقه واولى من الخصائص الثلثة والتذكير للتاويل بالاصل اصل الاصول ولذا قال لذاكرى القران المجيد
اعلى المعجزات اذ لا اشتماله على عظائم المعارف الربوبية وامهات العلوم الالهية والجمع فى انواره
متلمسة والكل من ناره مقتبسة فالاول اى المبدء تم المعلول مفعول اولى اى اعطى طائعا اى خاتما والمراد
العقول العائدات فى السلسلة الصعودية فهذا اشارة الى وجود سيد الكل وخاتمهم نبينا محمد الذى ص قال انا
سيد ولد ادم و قال ادم ومن دونه تحت لوائى يوم القيمة كالانس اى كالانسان الطبيعى فانه لا يطفر
لبطلان الطفرة طبايعا فلا يتخطى الى مقام النوع التالى الاشرف ما لم يستوف مرتبة النوع المتقدم
الاخس كما تقرر فان الانسان الطبيعى كما انه جامع لجميع الانواع الطبيعية لا يستلزم وجوده نوع
من الانواع الطبيعية البسيطة والمركبة كذلك الانسان الحقيقى الختمى جامع لجميع المراتب من الانسان
الجبروتى والملكوتى والملكى والجبروت جامع للجنين ونبات من الكلم الطيب الصاعدة وهكذا كما
ت اوتيت جوامع الكلم الفريدة الثالثة فى بيان سبب صدور الافعال الغريبة عن النفس الانسانية
بمجرد تصورها ان التصورات لا يكون تنشؤ لا غرو اى لا عجب اذ قد علمت ان من العلم ما هو فعلى سبب للوجود
المعلوم لحركة عن الجود الطبيعى كما اذا احدث فى النفس صورة الغلبة حمى مزاج البدن واحمر الوجه
وامتلى العروق والاوداج واذا وقعت صورة مشتهاة فى النفس حدث فى اوعية المنى حرارة منفتحة
حتى يمتلى عروق آلة الوقاع والمهيج للحرارة لتلك التصور فى الموضعين ومثل ذلك الماشى السقوط
من العلم التوهمى بالسقوط فى جذع عال ومثل علة اى مرض لا علة اى سبب فى العين اى فى الخارج

متعلق بالعلم

لها اى للعلة بمحض التصور وله نقل مشهور فى المثنوى المعنوى مسطور ومن ذلك القبيل سوء العين
اى الباصرة ويعبر عن ذلك باصابة العين وقد ثم العين تدخل الرجل فى القبر والجمل فى القدر ومعناه
انه يستحسن الجمل ويستعظمه ويتعجب منه ونفسه خبيثة حسودة فينفعل الجمل عن توهمه وهذا من
خاصية ذلك الوجود ومثل حدوث العلة بمجرد التصور دفع العلة بمجرده كما حكى المعالجات عن
حذاق الاطباء بمجرد التدبيرات النفسانية اذ لم تكن التصورات لفعلنا مبادى والجميع باعتبار
نقد الموارد فالتصور المطلق بمجرده يفعل نفس الشوق ومع المبادى الاخر كالشوق والعزم والاجماع
والقوة المنبثة فى العضلات علة للفعل فكيف ضربت جيز اسما التحرك الارادى اى لم تكن تصورات
النفوس السماوية كما لا ان مباديهم العقلية تفيد للسما التحرك الارادى او صبح طلبا للنشأة
فللوليد الذى هو النفس الجزئية الانسانية بابيه الذى هو النفس الكلية السماوية اسوة اى قدوة
فى ايجاب الاثار فهذا الوليد موجب هزا اى حركة دهرا اى خلعا ودفعا والمراد بها الشمس بادن الملموس
ادنى كون اذ ترتيبه اى لما انتهى التكونات فى هذا العالم مادى الملموسات ادخلها امداد الكون
والفساد ولا يلزم المسخى منفعل مقدم على الفاعل وهو المستحق اذ ليس من شرط كل مستحق ان يكون
مستحقا ولا من شرط كل مبدء ان يكون منفردا ودس عليه فخ لا غرو فيما قد تلونا عليك من الغرائب
اسجح من الاسجاح بمعنى حسن العفو اعط اذى المعتقد عنك نفحا اى ذا دنية الاخذ على عز الظن
عن نفسك تقربا السعادات المقصد السادس فى المعاد وفيه فرائد الفريدة الاولى فى المعاد
الروحانى وهو الحشر الى الله تعالى وصفاته واسمائه الابداعية ان الذى هو العقل بالقوة بالعقل بالفعل
انتقى من الانتقاء بمعنى الاختيار من لعالم العقول اللام بمعنى الى حرتقى بعد المعاد تنزع البدن بالموت
والمراد الانوفى اى اعم ما هو بعد المكث قليلا او كثيرا فى عالم المثال متنعما بالصور البهية المستنيرة

وما هو بينهما مكتسبة فان الذى صار عقلا بالفعل اعم من الكامل فى الحكمتين العلمية والعملية والكامل فى العلمية
دون العملية فان النفس لا تخرج عن اقسام خمسة اما ان تكون كاملة فى الحكمتين العلمية والعملية او متوسطة
فيهما او كاملة فى العلمية دون العملية او فى العملية دون العلمية او ناقصة فيهما والاول هو الكامل
فى السعادة ومن السابقين المقربين والثانى والثالث من المتوسطين فى السعادة والرابع من
اصحاب اليمين والخامس هو الكامل فى الشقاوة ومن اصحاب الشمال والكامل فى العلم دون العمل ايضا
يرتقى الى عالم النور لان المرتبة بين المشاهدة والعلم الذى فى حد الكمال لا يدع صاحبه بل يسدده
ويقوده الى المقام وهو ايضا من المقربين وان كان دون السابقين لان الحق تعالى فى كتابه المجيد
قسم السعداء الى المقربين واصحاب اليمين وهو ليس من اصحاب اليمين لانهم هم الكاملون فى العمل
دون العلم او تمام للمتوسطين فيهما فيكون من المقربين ويدل عليه ما نقل العلامة فى
شرح حكمة الاشراق من مذهبه لا بل من مذهب الحكماء ان الكامل فى العلم دون العمل او دون العلم يخلد
فى بعض الافلاك اذ لم يكن لاستعداد الخلاص الى عالم النور ولا للترقى الى فلك الاعلى ما اغنى
برهان الكامل فى العلم دون العمل لا يخلد فيه بل يترقى من الادنى الى الاعلى الى ان يصل الى
المحدد ثم يتخلص الى عالم النور هذا كلامه ومن ابهم التعلق بالصور المثالية التى مظاهرها الافلاك
كما فى ذلك الكتاب وشرحه اذا علمت ذلك علمت ان الاوصاف التى نذكرها بعضها مناسب لهذا وبعضها للذى
منها اى من العقل بالفعل وكله من نشاته يصير عالما عقليا به اى بالعقل بالفعل يضاهى عالما عينيا اشارة
الى ما قالوا فى تعريف الحكمة انها صيرورة الانسان عالما عقليا مضاهيا للعالم العينى فى هيئته لا فى مادته
وهيئة عالم الوجود بالتمام اى بالتمام ترتيبه كالاول اى كما كان فى القوس الاول النزولى فى الاخر اى
فى القوس الاخر الصعودى كونا اشديا واضعفيا خالف بعيما ذاك العالم العقلى المضاهى او

هيئة

هيئة الوجود الحاصل فى العقل بخلاف العالم العينى من حيث الوجود بالاشدية والاضعفية
الغير المنافى لوحدة الطبيعة المتشككة والمهية المبهمة اى من حيث المهية لا تفاوت بينهما اذا
التحقيق ان الاشياء تحصل بانفسها فى الذهن لا باشباحها فى العالم الاكبر كان نحاويا كما قيل
اتزعم انك جرم صغير وفيك انطوى العالم الاكبر كان مخففة عند كل المرائيا جمع المرآة ملتحق

معمول حاويا ما بمعنى الذى الى الذى يكون مرقوم ان الذى الى

من بعد حين لكنه هو مثل نوريه اشارة الى ما فى التح الاشراق فى حكمة الاشراق والكامل
من المدبرات بعد المفارقة ملحق القواهر وبين الدرجات المقدسين من الانوار الى غير النهاية

الانوار لو امر هو لها بين العقول مرتقى

رب فى موضع اخر منها واذا انجلى النور الاسفهبدى بالاطلاع على الحقائق وعشق ينبوع النور
والحيوة وتطهر من دنس البرازخ فاذا شاهد عالم النور المحض بعد الموت تخلص من الصيصية بالكلية
وانعكست عليه اشراقات لا تتناهى من نور الانوار من غير واسطة ومع الواسطة على ما سبقت الاشارة
اليه ومن القواهر ايضا من الاسفهبدية الطاهرة الغير المتناهية فى الازل من كل واحد منه
وما اشرق عليه من كل واحد من الاشياء لا تتناهى فيلتذ لذة لا تتناهى انتهى وعلى هذا فصله
المتالهين حتى فى درك الكليات انه بمشاهدة النفس للمثل النورية ولكن عن بعيد فقد انت
نار منزوا دي لم الان ولكن لا تنطفى الشدة بوحدة هذه العوائق المظلمة الزمهريرية ولقد علمتم
النشأة الاولى فلولا تذكرون وعندنا الكليات لمن امكنه دركها على ما هى عليها عيانا
وعكوس من المثل فى مرآة قلبه اذ كان للنفس دوات الى عالم الملك والملكوت كان له
دونية الى عالم الجبروت فلها وجودات لانفسها ووجودات لا لانفسنا واحدة من الوجدان
وهذه صفة للمثل السنخها اى اصل اصنامها بنحو الكثرة فى الوحدة من جمع الضمير معلوم من
السياق عرية من الهيولى وعن عوارض تخصها اى بالهيولى وهى فى هذا الحكم كعنوانها

اى عنوانات المثل من الكلمات العقلية مما بنا ايض واجلة لنسخ افرادها وحصصها بحيث

ان النفوس اذا ادركت مرفوعة بعقيدتنا التي جميع افرادها من حيث هي افراد تلك الحقيقة واما

بكلها وعينها ما هي من غرايب تلك الحقيقة وعجائبها الكي تضمنه اى العنوانات بالطرافة

والتجرد بشرط التعرية وفي تلك المثل غير تعرية بحر تعقيته معقولة تجلية وتعرية مشاهد حين

تبد حين الكلية هو من بعده اى بعد شهود العقول العرضية والالتحاق بها كل البهاء بالامتنان

الى هاد وبها اى العقول الطولية هذا الحجب يتنبيه الوسايط والوسايل الى الله ثم واما الحجب

بما للفظ من ظاهر بسبحانه بان يراد بكل البهاء ذاته من حيث لا اسماء والصفات المقول له

مرتبة الاحدية وعلى هذا فان العقول المرتبة اما محسوسة من صفع الربوبية فان الترتيب

الى الوحدة واما معدودة من اعلى ناحية العقول المتكافئة لكونها بواطن ذواتها يتيسر

عن نفسه فضلا عما سواه اتصال نفسه بينبوع النور ومعدن الابتهاج والسرور وكالة

عالم الزور وحيث يتيسر نفسه اتصاله بعالم الظلمات والشرور مع عدم السنخية ما سا بينه

الى البدن كما يتوهم مع ان النفس من واد والبدن من واد فانظر الى العلاقة العشقية

كيف تضع واليه اشرنا بقولنا اذ كل عيا من اللام بمعنى الجاهلة اى اهل عالم الزور بالانفس

ثم كيف لا ينسى الانسان المغرور ذاته ونسوا الله فانساهم معنى لقولنا وقال تعالى نسوا الله

فانساهم انفسهم وهذه الاية الشريفة عكس نقيض لقوله عم من عرف نفسه فقد عرف ربه قال

الشيخ الاشراقي قده كان النور الاسفهبدي لما كان له تعلق بالبرزخ وكانت الصيصية

مظهره فتوهم انه فيها وان لم يكن فيها لان الانوار المدبرة اذا فارقت من شدة قربها من الانوار

القاهرة العالية ونور الانوار وكثرة علاقتها العشقية معها يتوهم انها هي ويضيق الانوار

القاهرة

هذا العرفاء وبما هو في قولنا لها يحيط من اليه المنتهى ذاته بذاته المقول له مرتبة الاحدية

القاهرة العالية مظاهر للارباب كما كانت الابدان مظاهرها انتهى ولعلك تعرف ان امثال

شطحيات بعض العرفاء يعلم بالحضور حيث يعد جزايف لكلامهم هو باعتبار بعض المراتب بالتبع

وفيه ثم شرعنا في تعليل كون العلم حضوريا شهوديا لاهل الشهود بقولنا اذ كان فعل

الشيء من شيء يتولد لم يتخلل الا الشيء الذي هو مباين بعيد والحال ان ما لم تكن فيه حصلا

اى شيء كان ففيه ما سواه قد تخلل كتخلل غير المتخللات مثلا فيها يوجب نكتتها اما الوجود

من حقيقة نورية وسيعة ما نافية لم تكن ذا فضل من ان يكون له ضد ونداد ومباين ليس

في وراء عبادات ومثل معروف فكما اجاد من شيء حده كالقرب في الفقر يتدى بعده اشاره الى

ما عده عرفانية وقال العرفاء الشامخون اذا جاوز الشيء حده انعكس ضده من القرب اذا جاوز حد

وبلغ نهايته انعكس الى البعد وكذا الفقر الى الغنا والظهور الى الخفا وكذا الكثرة في مراتب الوجود

او في الشيء الذي لا شيء الا هو مصداقها اذا جاوزت الحد انعكست الى الوحدة التي

بين الكثرات وهي من اجزء الوحدة وفي الوجود ما به الامتياز فيكون عين ما به الاتفاق كما

في الامور العامة فان التفاوت بالتقدم والتأخر والشدة والضعف ونحو ذلك من انحاء

التشكيك لا يقدح في وحدته الصرفة بحيث يصحبها حمل شايع مثل الوجود ذاتي كون ما

الامتياز عين ما به الاتفاق فيها فانه اذ بذاك الحمل يصدق الوجود عليها بجنبته

مفعول مقدم وحيث الصفة وهي اصطلاح العرفاء اى الاتصاف بصفات الله جل

كما في الحديث تخلقوا باخلاق الله واصل الاخلاق في باب المشاكلة تتميم للكمال غرس المعرفة ان

مثل هذا اى غرس المعرفة اعز سواد في استغاثة بحيث افنوا اى واعتنوا هذا احب على طلب المعرفة

الثانية في المعاد الجسماني وقد حصر المعاد في الروحاني قوم وهم بعض الفلاسفة اتباع

المشائين دعماتهم ان البدن ينعدم بصورته واعراضه لقطع تعلق النفس عنها فلا يعاد لتشخصه اذ المعدوم لا يعاد والنفس جوهر باق لا سبيل للفنا اليها فتعود الى عالم المفارقات بعد ان القوى البدنية منطبعة في البدن فاذا انتفى المحل انتفى الحال فيه واذا لم يبق القوى المدركة للجزئيات بكيف يدرك الحور والقصور والانهار ونحوها وكلها جزئيات في الباقي ليس الا النفس المدركة للكليات والمعقولات فقط فيكون المعاد روحانيا لا جسمانيا والجواب عن الاول ان الصورة لا تنعدم بل تبقى وهو ما ذهب اليه المتكلمون بعضهم اجاب بجواز اعادة المعدوم بعينه ومن لم يجوزها منهم اكتفوا في جانب البدن بالمثلية قائلين بان المكلف بالحقيقة ليس الا النفس وهو المثل في المنام وهو المثالي في المعاد فلا يلزم جور عن الثاني ان للنفس في ذاتها سمعا وبصرا وشما وذوقا ولمسا وعن ذلك تدرك معها حيثما دارت بل قوة الخيال هذه ثبت لجوهرها من قبل والقائلون بعالم المثال في مندوحة عن ذلك واما الشيخ رئيس المشائين فانه لم ينكر المعاد الجسماني حاشاه من ذلك الا انه لم يحققه بالبرهان كما يظهر لمن نظر في الهيات الشفا كالحاكم للمعاد في الجسماني وهو كثير من الاسلاميين من الطاهرين المكين من عالم العقول بل العالم المفارقات مطلقا حتى للنفوس المجردة فليس الانسان عندهم شيئا سوى هذه البنية المحسوسة المركبة من اللحم والشحم والعصب والرباط والعروق فهاتشا كلها هادما بجملتها من الاعراض والكيفيات الفعلية والانفعالية على هيئة مخصوصة هي الصورة الانسانية عندهم وتلك الاجسام مادتها القيمة ليست عندهم الاعادة هذه الاجساد بمادتها السيالة القابلة للكون والفساد وينزايد نقص وقصور اما عقلا فلا الحق واما نقلا فلقوله تعالى ورضوان من الله اكبر وقول امير المؤمنين عليه السلام فهبني صبرت على عذابك فكيف اصبر على فراقك وغير ذلك من ما عبدتك خوفا من نارك ولا طمعا لجنتك بل وجدتك اهلا للعبادة فعبدتك وقوله عليه السلام النقليات فقائل جامع بينهما اي بين المعاد الروحاني والمعاد الجسماني فالى ان ذهب اكثر السوفي

معاد العلم والمعرفة كان جائزا اي جامعا لان الادميين ثلاثة اصناف المقربون واصحاب اليمين واصحاب الشمال والعوالم ثلاثة عالم الصور الطبيعية المادية الدائرة وعالم المثل الدائمة القائمة بذواتها لا بالمادة وعالم المعقول ولادراكات ثلاثة حسي وخيالي وعقلي وكل ادراك بمنزلة كوة الى عالم من العوالم فمن غلب عليه التعلق بالصور الدنياوية الداثرة واللذات العاجلة الفانيات الوهمية الفانية فهو بعد وفاته في حسرة وندامة ووهيمن نكال وو بال وله عذاب اليم ومن غلب عليه التعلق بالصور الدائمة الاخروية واللذات الاجلة الباقية كنكاح الحور وسكنى القصور ونحو ذلك فماله الى النعيم والى ما هو منتهى همته وان غلب عليه التعلق بالمعقول واللذات العقلية والوصول الى الموطن الاصلي فما له الانخراط في سلك العقول المجردين والقيام عند العالمين والاستغراق في شهود جماله وجلاله وهذا قول كثير من اكابر الحكماء ومشايخ العرفاء وكثير من علماء الامامية وجماعة من المتكلمين ثم هم اي هؤلاء القائلين بالمعادين تشتتوا في القول بالمعاد الجسماني في انه عود عين البدن او عود مثله وكل واحد من العينية والمثلية هل يشترط في كل عضو او خطط وتشكل ام لا بل يكفي العينية او المثلية في المجموع من حيث المجموع وقيل ذا الاخير اي اشتراط العينية او المثلية في كل واحد واحد منها وهو معقول مقدم لقولنا انه يوجب احدا دون اهل الجنة جرد مرد اشارة الى قوله ع اهل الجنة جرد مرد ومايدل عليه قوله ع ان اول زمرة يدخلون الجنة على صورة القمر ليلة البدر ثم الذين يلونهم كاشد كوكب دري في السما اضاءة وقوله ع ضرس اهل النار ضرس الكافر يوم القيمة مثل جبل احد ونظير ذلك واذا الجاني في الشباب من عاقبه لذلك لاي الجاني في الشيب ليس يعاد به من العدل من معدله فلا بقي انه معاقبة لغير الجاني وان المعاقب ظالم وبعضهم كالنجفين ابي نصر وابي علي توقفوا في المعاد الجسماني بالمجوز من ذلك ادم دمان حتى تكون

موضوعا للتصور بانهم لكون القوى المدركة للجزئيات جسمانية زيادة بانهم ان كانوا من الاشقياء و
وتشوقهم ان كانوا من السعداء فقد ذكر الشيخ الرئيس في كتاب المبدأ والمعاد ان بعض اهل العلم
ممن لا يجازف فيما يقول وقال العلامة الطوسي ره والمنه يريد الفارابي قال اذ لا يمكننا وهو ان
هؤلاء اذا فارقوا البدن وهم بدنيون لا يعرفون غير البدنيات وليس لهم تعلق بما هو اعلى من
الابدان فيشغلهم التعلق بها عن الاشياء البدنية امكن ان يعلقهم تشوقهم الى البدن ببعض الابدان
التي من شأنها ان يتعلق بها الانفس لانها طالبة وهذه مهيأة هيئة الاجسام وهذه الابدان ليست
بابدان انسانية او حيوانية لانها لا تتعلق بها الا ما يكون نفسا لها فيجوز ان يكون اجراما سماوية
لا ان يصير هذه الانفس انفسا لتلك الاجرام او مدبرة لها فان هذا لا يمكن بل يستعمل تلك الاجرام
لامكان التخيل ثم يتخيل الصور التي كانت معتقدة عنده وفي وهمه فان كان اعتقاده في نفسه وافعاله
الخير شاهدت الخيرات الاخروية على حسب ما يتخيلها والا شاهدت العقاب كذلك قال ويجوز
ان يكون هذا الجرم متولدا من الهواء والادخنة ويكون مقارنا بالمزاج الجوهر المسمى روحا الذي
لا يشك الطبيعيون ان تعلق النفس به لا بالبدن هذا ما لخصه المحقق الطوسي من كلام وارد لصدر
المتألهين ثم على هذا القول اعتراضات كثيرة مذكورة في اكثر كتبه وفي موضعين من سفر النفس
من الاسفار كلزوم التناسخ بسبب التعلق وشبهه وكاباء الفلك عن التاثر من العلل الغريبة وكعدم
ما يصون الجرم الدخاني عن التبدل والتحلل والفساد وكعدم المطابقة بينه وبين النفوس
المفارقة في الازمنة الغير المتناهية لعدم تناهيه وعدم تناهيها وغير ذلك مما هو مذكور في
الاسفار ولم نذكرها بعبارته مخافة التطويل وقد تعجب عن الشيخ الاشراقي فقال اني لا اتعجب من بعض
الموصوفين بفقه المعارف الالهية والاستشراق للانوار الملكوتية كصاحب التلويحات مع شدة توغله

في الرياضات

في الرياضات الحكمية واعتنائه بوجود عالم آخر بين العالمين كيف صوب في التلويحات قول بعض
العلماء من كون جرم سماوي موضوعا لتخيلات طوائف من السعداء والاشقياء اذ لكون جرم
الفلك لصفائه ولطافته مظهر الصور المتخيلة لنفوس هؤلاء لا افساد فيه ولهذا الصفاء
جميع صور ما دونه منقوش فيه كما اشار صاحب حكمة الاشراق اليه بقوله واعلم ان كل شيء
مما في العالم العنصري مصور في الفلك على نحو ما وجد هاهنا بجميع هيئاته وكل انسان
مع جميع احواله دهره كائنة وسكناته ما وجد وما سيوجد انتهى وقال العلامة الشيرازي
في شرح قول الشيخ الاشراقي وهي اي نقوش الكائنات التي في الافلاك مصورة واجبة التكرار
كما كان في الوجود شيء يعلم كل الكائنات المستقبلة على ترتيبها كالنفوس الفلكية او ينتقش
فيه كلها كالاجرام الفلكية فتكرار كلها ما يقع من الحوادث على الوجه المذكور واجب لكن المقدم
حق لما سبق من البيان فالتالي حق انتهى ولا منافاة بين كون الصور فائضة بذلها ذكرها
ذوات مظاهر كما ان الخيال عنده مجرد والروح الدماغي مظهر له وللتخيل الذي هو عين
كما هو مذهبه فظهور الصور القائمة بذواتها في المظاهر ليس من باب احتياج تلك الصور بل هذا
من خاصية وجود ذلك المظهر وظهور الخيال والتخيل بل النفس التي في مقام الخيال اي المجرد ٥
المتقدر المتشبح المتصور بصورة ما من شأنه بكثرة المزاولة في جسم الفلك القابل المهيأ
بصفائه للظهور كل متصور ليس بصيرها نفسا له كما ان ظهور الصورة المرئية في المرائي الخاصية
بوجودها بصفائها وعلاقة نفس تلك الصورة التي فيها لا يجعل المرائي ذوات نفوس ولا ينافي كونها
في تصرف طبايعها وقواها وتعلق النفس ليس بالفلك بحيث يكون نفسا له حتى يلزم التناسخ اذ تكون
نفس الفلك مانعة عنها بل لها علاقة والفة بالصور الملكوتية التي تقوى ان ظهرت فيه وهذا

من باب الضرورة واللزوم وكان ان الفلك مظهر عالم المثال الاعظم كذلك مظهر عالم المثال الاصغر وانه
تماشي ان كون الموجود الملكي مظهر الموجود الملكوتي فالنفس الملكوتية مظهرها البدن وهو ملكي
والصور الخيالية الملكوتية مظهرها الروح الدماغي وهو ملكي وهو ثبت في معاد سفر النفس ثبت
مظاهر في هذا العالم للجنة والنار والفلك حسه وخياله عنده واحد وخياله في موضع حسه
حتى يكون لها كما ذكره ثم ان لا ابدان لها ثبت وصفته بها الى تلك الاجرام ويكون هي كالمرآة لها ملونة بها انه لم
يجوز ان يكون كما في القوى والارواح الدماغية فهذا الذي ذكرنا معنى ما قال الشيخ في حكمة الاشراق
والسعداء من المتوسطين والزهاد من المنزهين قد يتخلصون الى عالم المثل المعلقة التي مظهرها
بعض البرازخ العلوية ولها ايجاد المثل والقوة على ذلك فيستحضر من الاطعمة والصور والسماع الطيب
وغير ذلك على ما يشتهي وتلك الصور اتم مما عندنا فان مظاهر هذه وحواملها ناقصة وهي كاملة ويخلدون
فيها باقية لعلاقتهم مع البرازخ والظلمات وعدم فساد البرازخ العلوية وقد علمت ان البرزخ با
هو الجسم الطبيعي وقد ايضا فيها وقد يحصل من بعض نفوس المتوسطين ذوات الاشباح المعلقة
المستنيرة التي مظاهرها الافلاك طبقات من الملائكة لا يحصى عددها ومعنى ما نقل شاهدها
عن الاوايل وعن افلاطون من انتقال نفوس الكاملين في العمل دون العلم الى الافلاك كما مر ومعنى ما
هو نفسه في بحث العلم الالهي من الجهات الاستفادة عن المعلم الاول ان الاشياء الطبيعية بعضها يتعلق
ببعض واذا تسلسل بعضها صار الى صاحبه علوا الى ان يأتي الاجرام السماوية ثم النفس ثم العقل ومعنى
ما ورد في اخبار اهل العصمة ان الجنة في السماء كما قوله تعالى وفي السماء رزقكم وما توعدون وبالجملة
فاعتراضات الشيخ على الشيخ الاشراقي في باب التعلق بالفلك غير واردة نعم يرد على الشيخ الرئيس بان اثباته من لا يقول
بعالم المثال لا ان يبنى كلامهم على مجرد الخيال لكان يشير اليه ما نقلنا سابقا من مباحث الشيخ وكذا نوطهم هذا

يتعلق

يتعلق حينئذ الهيولى بالفلك ويشبهه اذ لو كان ماديا منطبعا في المحل انتفا بانتفاء المحل فكيف
يطلب له موضع التخيل والحاصل انه يمكن التوفيق بارجاع قولهم في الفلك ولا سيما قول الشيخ
المتاله الى قول صدر المتالهين في المعاد الجسماني وهو ما اخترناه وبعضهم صحح المعاد
الجسماني بالتناسخ واخذ جنسا اي وباخذ نوع من انواع الحيوانات والمصدر مضاف الى المفعول
وفاعله كل خلق راسخ فالنمل للحرص والخنزير للشره والفارة للسرقة وهكذا على ما يبنونه
ابدان الحيوانات الصامتة طبقات الجحيم وقد مر ابطال التناسخ مطلقا وفرقة من المتكلمين
صححوا المعاد الجسماني بحفظ اجزائه ووحدته اي لا يتجزى في العلم القادر المختار نفسه وفي اي الاجزاء
المبثوثة في الدنيا بالوصل اي جمع الفاعل المختار اياها في المعاد ذات وحدة اتصالية مصورة
بصورة مثل الصورة السابقة فتعلق النفس بها مرة اخرى وفيه ما لا يخفى على اولي النهى وقال
الاشراقي في تصحيح المعاد الجسماني للنفوس المتوسطين من السعداء واصحاب اليمين واصحاب الشمال
بالمثال كما ان صاحب حكمة الاشراق بعده ذكر شطرا من احوال عالم المثال وهذا العالم المذكور نسميه
عالم الاشباح المجردة وبه يحقق بعث الاجساد والاشباح الربانية وجميع مواعيد النبوة انتهى
والقالب المثالي مثل الصورة التي في المرآة لو كانت قائمة بذاتها متجوهرة ولو كانت ذات
روح بان يتعلق الروح الذي في هذا البدن الدنيوي بها فتكون تلك حينئذ وهذا
ميتا شبحا والانقس في النشأة الصورية الاخروية الاتم في النشأة المادية الدنيوية باعيانها
لان النفس باقية لا سبيل للفناء اليها في جميع الاحوال يعني ان الاختلاف المذكور انما هو في
ناحية الهيكل الجسم والهيولى لا في ناحية النفس بل هي جهة الاتحاد بين الاجساد **الفريدة**
الثالثة في بيان كون البدن المحشور يوم النشور عين البدن الدنيوي كما قلنا والحق

عينية اى عينية البدن الاخروى للبدن الدنيوى لا مثلية بحيث لو راه احد يقول هو هو
بعينه وهو فلان الذى كان فى الدنيا ومن انكر هذا انكر الشريعة وابرهنا عليه من وجوه منها
ما اشرنا اليه بقولنا اذ شيئية اى شيئية البدن بصورة التنوين عوض عن المضاف اليه
اى بصورته لما تقرر ان شيئية الشيء بصورته لا بمادته فالمرء سرير بهيئته لا بخشبه والحيوان
حيوان بنفسه لا بجسده والموجود موجود بوجوده لا بماهيته وصورة العالم اذا فرضت مجردة
عن الهيولى محفوظة الصورة الجسمية والصور النوعيات والصور التشخصيات بحالها كما كان الا
كانت عالما بالحقيقة اذ لم يحذف عنه الا ما هو من لوازم الهيولى التى هى من لوازم دنيويتها ولوازم
الهيولى المحذوفة مثل قبول التركيب والازدواج والكون والفساد وغير ذلك مما هو من باب القوة
والعدم ولذلك استتم فى عالم صور المهية التى هو بها هو ومنها ما اشرنا اليه بقولنا وكون
تشخصه لما تقرر ان وجود الشيء تشخصه فالبدن الصورى الاخروى بعينه هو البدن
المادى الدنيوى لان وجودهما الذى هو اصل محفوظ فيهما واحد والعوارض المشخصة قد علمت انها
امارة التشخص الحقيقى فلا باس ببقاء التشخص بعينه مع زوال المادة اساسا كما فى النفس الانسانية بحسب تجردها
واستقلالها بعد اختلاطها وضعفها بل بعد كونها كالطبع فى اول الامر ومنها ما اشرنا اليه بقولنا
ولا اشتداد فى الوجود وكذا التضعف فيه تبدلا اى ليس بمردد عندنا وواحد وجود اجزاء المتصل
والمراد هنا المتصل السيالى يعنى ان نحو الحركة الاشتدادية والتبدل الذاتى فى وجود الشيء والحركة
الجوهرية فى جوهر الشيء وجود اصل محفوظ وقد ثبت ان اجزاء المتصلة الواحدة وحدودها ليست
موجودة فيها بالفعل على نعت الامتياز بل موجودة بوجود واحد فليس شيء من المهيات التى بازاء تلك
المراتب الوجودية والجوهرية موجودة بالفعل بوجوده الخاص وعلى وجه التفصيل وهذا لما كان شيء واحد
التبدل الذى كان فى الوجود التبدل الذى كان فى شدة الجوهر
متعلقا

متعلقا بالمادة تارة ومجردا عنها اخرى مع كونه نوعا واحدا بل شخصا واحدا وبهذه الفاعلة الكينونة
السابقة لحقيقة هى بعينها لرقيقتها اللاحقة والكينونة اللاحقة لرقيقة هى بعينها لحقيقتها السابقة
ونهايات الهبوط والعروج وسبق كلام الذر ودونها فعلى هذا البدن الاخروى عين البدن
الدنيوى مع انه يتبدل الاخرة ذات لا عين الحيوة والشعور وهذه مقابل بالظلمة والعدم وحى
بالعرض ويمكن جعل قولنا واحدة كما هو عين الكثرة بالفعل وفى المجرد بنحو وفى المادى بنحو وهكذا فى
الانسان وحدة جمعية انطوت فيها الكثرات اذ فيه شيء كالملك وشيء كالفلك وشيء كالجماد و
كالنبات وهكذا فتفاوت البدن الاخروى والدنيوى فى بعض خواص النشاتين لا يقدح فى تشخصهما ولا
يثلم به وحدتهما ومنها ما اشرنا اليه بقولنا ومادة تخفض مادة على العموم وعلى سبيل الابهام اعتبرت
فى الصورة والصور ما دام ضعفها اى ضعف الصورة اليها اى الى المادة افتقرت تلك الصورة فمادة الشيء
حاملة لصورته التى هى بها الشيء واحتياجه اليها انما هو لنقص جوهر صورته كالطفل المحتاج الى المهد
وليس المهد داخلا فى قوام وجود الطفل ولذلك لا يعتبر خصوصية مادة له بل يكفى اية مادة كانت
لتأتى المحل المادى حقيقة الشيء ما دام اعتبرت وربما تبلغ الى حد لا يحتاج الى الحامل اصلا وهكذا جنس
والعبرة فى بقاء حقيقة الشيء بفصله الاخير الذى به الشيء بالفعل والفصل الاخير الحقيقى حيث
عينيت كالمتبدد مرتضى لا يخص اى حين صبت اثان موصوف بقولنا فلذ برئت اى برئة النفس ان تفاوت عينت
التحدد فاعلها خبر غايد الى اى حيد ورابطة المبتدا الاول المحذوف اى لحقيقتها النفس جهة لا
فى الاجساد المتفاوتة تفاوتا بينا كثيرا كتشكل انسان او ملك او جن بصورة انسان ثم صورة طين
صورة مثلا بعد اتحاد التشخص بهما النفس شخصا فكيف اذ كانت الهيئة محفوظة فكانت هنا
جهة الاتحاد بطريق اولى فهذا البيت نتيجة ما تقدم من ان اى من اصل انه لا يعبأ بتفاوت اذ اعينت
الجسد

وجها عليحدة هو ان الوحدة التشخصية
لها مراتب كما فى المتصل القار او
السيال الذى هو عين الكثرة
بالقوة وفى الكم المنفصل الذى م

معتبر على العموم والابهام م

كما مر فى الاصور العامة واذا كان
كك فالنفس التى هى الصورة
الاخيرة م

النفس كل من سولنا مفعولا اى وق يا اى بوما باى صورة ما اخطاء وفى الحديث من رانى فى المنام فقد رانى

فان الشيطان لا يتمثل بى وربما تغوثان يراه فى ليلة واحدة الف رجل وامراة كل بصورة مع ان جسده العنصرى

مقيد بتربته المخاصة مدفون فى روضة المدينة الطيبة وذلك لان العبرة بوحدة النفس وهذه نتيجتها فظهر

ان المعاد فى المعاد هذا البدن الشخصى بعينه لا بدن مماثل له عنصريا كان او مثاليا وان التفاوتات الواردة

كتحسينات اهل الجنة ومرودتهم وتشويهات اهل النار وعظم جثتهم لا يقدح فى العينية المبرهن عليها

وهذا القدر كاف للمستبصر المنصف ومن اراد زيادة التحقيق والتفصيل فليرجع الى كتب صدر المتالهين كالاسفار

والاسفار والمبدا والمعاد والعرشية وغيرها فان امثال هذه التحقيقات مختص به فى الدورة الاسلامية

الختمية شكر الله سعيه وضاعف اجره

فى بعض شبهات ترد على القول دفع

بالمعاد الجسمانى منها شبهة الاكل والماكول تقريره انه اذا صار انسان غذاء لانسان آخر فالاجزاء الماكولة

اما ان يعاد فى بدن الاكل او فى بدن الماكول واياما كان لا يكون احدهما بعينه معادا بتمامه وايضا الاجزاء

اذا كان الاكل كافرا والماكول مؤمنا يلزم اما تعذيب المطيع او تنعيم الكافر وان يكون شخص واحد كافرا

معذبا ومؤمنا منعما وقد اشرنا الى دفعها بقولنا وشبهة الاكل والماكول ليلهما كان يعرفها من العلماء

وانما كانت مدفوعة اذ صورة لصورة اى لصورة لا تنقلب لانه انقلاب الماهية وانما على الهيولى الا

جاز بين الصورتين منحفظا لان الصورة المنقلب منها منحفظة عند وجود الصورة المنقلب اليها

فاذا قلنا الماء صار هواء ليس المراد ان الصورة المائية بما هى صورة مائية صارت صورة هوائية

بالصورة الهوائية لانه انقلاب فى الحقيقة بل المراد ان المادة التى كان متلبسة فى الزمان الاول

بالصورة المائية انخلعت عنها الصورة المائية ولبست الصورة الهوائية فى الزمان الثانى

وكذا اذا صار الابيض اسود لا يصير البياض سوادا بل الموضوع له خلع ولبس كما ذكرنا ثم حيث له الصورة

اللحمية

اللحمية لا يصير كيموسا ولا بدن المؤمن من حيث له صورة خاصة يصير بدنا للكافر اذ الصور الخاصة ليست

شرطا فى مادتها المادة بل هى موانع والصورة المطلقة من المصاحبات الاتفاقية ولو صار البدن بما هو

كيموسا شاهدنا فى ايام كونه بدنا كيموسا وليس كذلك بل صورة وضدها ومرتبتها هو هو والمنافيات فى سلكه

الزمان مجتمعات فى وعاء الدهر فهو وعاء الدهر فدم معنا كل ما عندكم ينفد وفى بالبنا للفعول ما عندكم ينفد

حيث انكم زمانيون عندكم اى عند الدهر او عند الوافى الدال عليه بقولنا وفى وعند الله لكونه معينا

او عند الهيئة الفرقية بل بان لا يكون حينئذ ابقى فما هو النافذ عند النافذ هو بعينه الباقى عند الباقى وفى صله

المتالهين شئ فى دفع الشبهة ان الذى يعلم ظاهرا بما من ان تشخص كل انسان انما يكون بنفسه لا ببدنه وان البدن

المعتبر فيه امر مبهم وليس له من هذه الحيثية تعين ولا ذات ثابتة ولا يلزم من كون بدن زيد مثلا محشورا

ان يكون الجسم الذى صار ماكولا لسبع او انسان آخر محشورا بل كل ما يتعلق به نفسه فهو بعينه بدنه انتهى

تبلى بالبناء للفعول اى تظهر اذا اعطارنا ما انا الخزائن اى انقطع بطى الزمان والمكان فان الاولين والآخرين

لمجموعون الى ميقات يوم معلوم ومحشورون فى صعيد واحد من ابتداء البسائل اى العالم البسائل الزمانى

مع كل علم من حركة وسكون فذلك الكتاب اى الكتاب التكوينى الدهرى لم يغادر اى لم يترك

شيئا صغيرا ولا كبيرا بل احصاها بل فصلها من شئ ويمكن ان يكون المراد ذلك الكتاب الانفسى وصحيفة

الاعمال بالعرض ولمناسبة ما قبله فيكون المراد بالبسال الانسان البسائل النفس وبدنا فى تلك النشاة

يتلى الكتابان دفعة واحدة وينظر اليهما نظرة واحدة لا على الكل ولكن من كان ذا نفس مجردة وهذه

النشاة يستشهد هناك بما اعطى ويدرك بالعلم التركيبى ما يدرك فمن كان فى هذه اعمى فهو فى الآخرة

اعمى واضل سبيلا ومنها شبهة التناسخ فانه اذا احدث بدن آخر وتعلق به النفس كان

هذا عين التناسخ سواء سمى باسم التناسخ او لم يسم فقلنا التناسخ لازمة لا محذور فقلنا وليس حشر الجسم

المتعلق ببدن النفس نسخا بمعنى وهو انتقال النفس من بدن الى مثله للاول في عالم العروج ويقال له التناسخ
الملكي نعم للدنيا تناسخ باطني ملكوتي بل لجميع الاعمال اما ممتنع بل هو امر ثابت بالبرهان محقق عند اهل
الكشف والعيان مستفاد من باب الشرائع والاديان فبا عتبار خلقه بعض الخلق المتجه الانسان
اى الانسان باعتبار مناسبة اخلاقه للانواع الوثيقة كلها يتصور بصورها من اما بحسب الباطن ملكا
او حيوانا اعجم من البهائم والسباع او شيطانا نوى اى الانسان وان وحد نوعا بل تخصاد نبا اى في الدنيا
او بعد عقبى اى في العقبى فكان سبعا وبهيمة مع كونه شهوة وغضب بهيمة اى خلقه وان عليه قد غلب
الانسان واذ تجبر من في هذا العالم سيئة واعاله حسنة فضو بهيمة نوزيه حويه وغلابيه وغيرها ولقد قيل
تمع لغزلان ودير لرهبان والجمال في هذا الموضع باعتبار ان اخلاق الانسان ينابيع هذه وباعتبار
العاقل والمعقول على الوجه الذي مر في اوائل هذا الشرح وكلها اى كل هذه لا تعد بانواعها واصنافها وانحا
نرجيلا من شيئي في الحى الكنات لا المكونات فجري هذه من الاخلاق مجريها التي من ذي الفي بملكات ذى
هذه الملكات جهات الفاعل اى جهات المخصصة له بالصور المخصوصة لئلا يلزم تخصيص
ولا ارادة جزافية مخالفة للصور الجهات القابل من العوارض الهيولانية لان تلك النشأة ليست
هيولانية فلكل اى ملك الانسان بالقبض والتصيص اى بالجمعية وابنيه وماواه من ازدواج اركان
سعيدا او حصيفا كان شقيا بكلها في صقع نفسه انطوت جزئيات الايدي بما قد كسبت ايديهما
اعمالكم ترد اليكم ولا يظلم ربك احدا وجنة عرضها الارض والسما فكيف طولها لو وسع القلب
ولانقضاء بهما لانزاحم وقولنا وكلها توجد هنا كما يدفع به شبهة التناسخ كذلك تندفع به شبهات
عن بعض اخ ليست في الاخصيا لتباثل منها وما قبلها على من لم يذق مشربنا كشبهة مطالبة المكان
للجنة والنار الجسمانيتين ولا سيما الجنة التي عرضها السموات والارض وكشبهة مطالبة المادة

لما

لما ان حجم الارض مقدار محدود ممسوح بالمساحة المعينة فلا يفي بهما وبكالهما وظلالها الغير المتناهية
وكشبهة مطالبة الغاية الانية والعرض للاعادة وان ليس في هذه كتبنا عضالة تقريرها في الكتب المبسوطة
لا نطيل بذكرها الى غيره ذلك المقصد السابع في شطر من علم الاخلاق ويبنه فوائد فريدة في الايمان والكفر
فلنعرف الايمان بالتصديق بما اتى النبي على التحقيق بان علم مجيئه منه بالضرورة من الدين وهو التصديق
بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر ومعظمه علم التوحيد وقد بدا اى الايمان لسانا والتصديق
بمجرد اللسان ادنى مراتب الايمان او بدا جنانا تقليدا او برهانا او عيانا اى ما بحسب الجنان ثلثة اقسام
بحسب هذه فالتصديق التقليدي كايمان اكثر العوام والبرهاني كايمان العلماء النظار واولى الافكار الواردة
في جوهم نقلا شاحن عند عبادة سبعين سنة والعياني كايمان اهل الشهود وهو كايمان القرامطة المنتهية
على السراج بالحديدة المحماة بالنار بعينها لو شعرت والكفر نفي فنسبة الايمان فتقابله معه تقابل العدم والقنية
وهو كالايمان على اقسام جمع تقسيم وهو النقص ويجوز ان يكون جمع قسم منها كفر الجحود من نسبة الاستكبار
من ذوي الدين عنادا استكبارا وعنادا ومنها الكفر النفاق هو انكر في الباطن لا في الظاهر والتهود من اقسام
عكسا للنفاق جملة نفي كالاقرار في الباطن والانكار في الظاهر وعد الاستبداد بالراى مع رضا ء طاعة
امام مراى امام المستبد والجهل والفسوق من اقسامه وقد اشرنا بصيغة المجهول الى ان هذه الثلثة
ليست من اقسام الكفر عند اهل الشرع وانما عدها من عده ممن يحسب الباطن عند اهل السلوك فهذا اصطلاح
ولا مشاحة فيه كما يشير اليه ايضا قولنا فليهم وليحفظ السالك دليله اقبلها يا نبيهها ودوح معناها وان
لم يسم بعضها كفرا في ظاهر الشرع لا يثبت فان حسنات الابرار سيئات المقربين وليس بين المنزلتين اى الايمان
والكفر منزلة وواسطة اثبتها بعض المعتزلة فان مرتكب الكبائر عندهم لا ايمان ولا كفر بل منزلة بين
المنزلتين وليس هو كما هو عند اهل الشرع لا ينافي الايمان وعند اهل السلوك من اقسام الكفر بمعنى

وبدء في التوبة وتوبة عمم تخفف عام وخص تخفف خاص واخص بالكم يحقق بالذنب اي توبة العوام من الذنوب
وخصها اي الخاص من التوبة بحض بذلك لا فكل كتوبة بعض الانبياء والاخص هو التوب من توجه بغير الحق
تعم شانه بذكر كتوبة نبينا خاتم الانبياء في انه ليغان على قلبي واني لاستغفر الله في كل يوم سبعين
مرة زيد في التقوى كدرج التوبة كونها ثلث وكونها عاما وخاصا واخص من انه التقوى عن محل التبع
هذا تقوى العوام او عن محل هذا تقوى الخواص او عن غير الله اي لغير الله هذا تقوى الاخصين وكل حال له
مقام السائل مع زيادة ويد في الصدق الصدق يكون بالقول يكون بالقصود بان يكون ثابتا في قصد
المطلوب ولا يتغير عن نيته في الطلب والفعل اي ويكون بالفعل كالوفاء بالعهود رجال صدقوا ما عاهدوا الله
عليه ولذا يكذب بكذبنا فعليا اي ولا قوليا ثانيا فهو مستغن حق نعم شانه اذ في سورة الفاتحة واياك
نستعين على سبيل الحصر والتشهد كل صلاة مرتين ثم اذ المهم جاني البين عبر اي عبر الحق ثم يرى في ربه في لا بانه
انابة بالقلب هو ان توجها حقا اي الحق جل جلاله ويجد ان لا يحط عن ببابه ولذا كان في قلب الانسان
الكامل هو بالحق بيت الحرام وانابة باللسان ان تقوم بذكره اي بذكر الحق عز اسمه في خلاء
وفي ملاء وانابة تكون بالاركان ايضا كما قلنا ان تتعبد كانا اي من جهة الاركان في طلب علا
ويد في المحاسبة والمراقبة صونك نفسك عن زلاتك كيلا تقع وحراستك اياها عنها هو المراقبة
وحدها طاعتك اي محاذاة طاعتك بزلاتك ليعلم ان ايهما تزيد هو المحاسبة ثم ان زاد في معصية
على الطاعة فلبكت الكمال لو لم تتدارك بالطاعة وان زاد طاعة على الزلة فرح طاعتك بمعصر
سبحانه التي اسبغ عليك ظاهرة وباطنة من قوامك وآلاتك ومنافعها التي اشتملت عليها كتب التشريح
وغيرها مع انما بالنسبة لما لم يصلوا اليها كقطرة في بحر لجي واغذيتك واشربتك واسباب تربيتك
من العلويات والسفليات فان لا تجد بينهما نسبة لقوله نعم وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها تعرف با

ابر و باد و مه و خورشید و فلک در کارند
تا تو نانی بکف آری و بغفلت نخوری

كا

١٥٥

كانك لا ترجع كيلا اصير تائبا وانقاذكم من ملكهما اي الطاعة فيهما اي من نعم ثم انها في موضع التعليل
بمنزلة ضم الميم اي اسقاط لله المنة فهذه اية اشارة الى قوله تعالى قل لا تمنوا على اسلامكم بل الله يمن
عليكم ان هديكم للايمان ومن تحاسب يوجد في اهل السلوك من اهل الله معاسبة صنف خاطر الى الا
بمحاسبة الخواطر الربانية الملكية مع الخواطر الشيطانية والنفسانية السانحة له في يومه وفي ليلته ومدد
وتلك الفترات عشرة وبعض كبار مربي في الاحلام وطالب القربة من عن عرض دنياه وعقبى اي عرض دنيوي
واخروي مخلص فيما يختص من الاعمال فالمبتغي للشهوة في عمله ريعن لا مخلص في العمل وكذا الطامع الثواب بعمله
مستعيض عمالا ليس عند المخلص من الشرك الخفي بمرئيا وبدبيبه اي دبيب الشرك جدا بل خفيا اي خفيا
جدا اشارة الى قوله صلى الله عليه وسلم ان دبيب الشرك في امتي اخفى من دبيب النملة السوداء على الصخرة الصماء في ليلة الظلماء
زيد في التوكل بركاهو ان تدع الامر الا مفوضه الامور جل وعلا وفي الوصف اشعار بالعلية وتاكيد
وصف التوكل كاف العرفاء من الملح على سر الفلاسراج من الطلب والنصب وليس هذا اي الكل الامر كله الى مالكه
ليس معناه ان يكف عن عمل وعن الجد والجهد في الخيرات اذ نبهنا للتكثير من الوسايط حصل اذ ابى الله
ان يجري الامور الا باسبابها وتلك الوسايط ليست فواعل الهيئة بل مخصصات على مقدس عن التهديد
والحصر بان تجد عن احد اي لن بالجد فتكف عن العمل في الهواجس جمع هاجس وهو الخاطر النفساني الذي يسير
للنفس يعني امارة صدق في توكلك ان تكف عن العمل في قضاء شهواتك ونيل حظوظك الدنيوية وتكل الا
الى الله لا ان تجد فيها وتقوم طلبك في الدين وتقصير نفسك كلا في ابتغاء الخيرات والتكلان على الله بلا
ان تكون بمعزل غافل عن مكر النفس عصمنا الله منه واياكم منه ويد في الرضا وهو تدبير ما قضى الله ثم هي رضا
دون مقام الرضا بما قضى عليه الله ثم ما نابه اعتراضا ولا انكار له على شيء كما في التبيين للاشارة
العارف هش بش بسام يحمل الصغير عن اصغر كما يجل الكبير ويتسط من الخامل مثل ما ينبسط من النبيه وكيف لا

وهو فرحان بالحق وبكليته فانه يرى فيه الحق وكيف لا يرى والجمع عنده سواء واهل الرحمة قد شغلوا
بالباطل انتهى اعظم باب الله في باب الرضا لجى اى سمع ان الرضا باب الله الاعظم وخازن الجنة رضوان
دعى اى سمى به ولا سيما خازن جنة اللقاء لما قلنا ان صاحب مقام الرضا لا اعتراض ولا انكار له على شيء
بما يفعل لنا نفرح الغناصر اى صاحب مقام العبد اذ تصفو ذات سيان لصاحب الرضا هذا على سبيل
التمثيل وكذا الجناد الصبر للمرض على الصحة والموت على الحيوة وكل بلاء على عافية والجمع عند صاحب الرضا
سواسية ونقل عن عارف عمر سبعين سنة انه لم يقل راسا في هذه المدة زعم لا شيئا كانت ماهو المكروه
يا ليت لم تقع الجملة مفعول لم يقل ولا اى لم يقل لما ارتفع ما هو المرغوب ان ليته وقع نعم ايم معقول
ويلة في التسليم دخلع مالنا جميعا من الذوات والصفات والافعال لما هي وجوداه كما هو مقتضى توحيد
الذات والصفات والافعال بما هي وجودات الى مالكها بل هو بهانه يملك الكل كما قال لمن الملك اليوم لله الواحد
القهار وتقع على سبيل الحصر له الملك وله الحمد وهو على كل شيء قدير سم اى سمر بالتسليم ولما كان الاشياء
تعرف باضدادها تكلمنا في الانانية صارها كالة لضافات الوجود المنبسط الذي هو نور الحق نعم في
السموات والارض الى القوابل والمهيات وتشتت بظهر الكثرة فاهل الغرور صدقوا ان الوجود بما هو
متدل بنور النور لكن يتفاعل عن عاكس يملكونه المتلونة المختلفة صغرا وكبرا محيصه وملجاه في الناس
يدعى مالكا مقابل رضوان خازن الجنة وهو اى المسلم على الرضا والمتوكل اما علوه على التوكل
فلما قلنا ان حسبنا الرب وكيلا اصلا في التوكل فمتوكل تعلق لمحجوب فهو مالك امر بعد لكن فوض امره
الى الله ثم وليس لمجلود الذي سمى الادب بعضنا ناه لا يراد بينك المقربين دون مسلم في ترك اى علمك
شيئا واما علوه على الرضا فلما قلنا ودعى كما يفعل هو على امر طبعه مفعول مقدم اى طبع الراضي تركه
ولكن ههنا اى مقام التسليم الطبع وما لكى للطبع فقد نفى كل الاضافات الوجود وصفاته المستهلكة

فيه

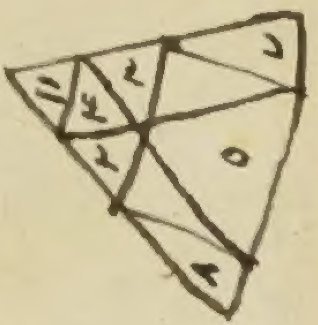
فيه لاهلها هو مالك الملك نودا الا الى الله تصير الامور وههنا مقامات اخر اثنا
الاقتصار لان فيما ذكرنا غنية للسالك والبسط في العمل هنا اليق
لجالنار البسط في القول ههنا كالهاى خد نظاهر كالجمان بضم الجيم اللؤلؤ المنظم موشح العقيد اى مزينها
بالوشاح وهو اديم عريض يرصع بالجواهر تشده المراة بين عاتقيها وكشحيها والعقيد جمع الاعقد
كالبيض جمع الابيض الكواعب جمع كاعب وهي الجارية حين يبدو ثديها الحكم التي تشبهت بهن منظومة
تقضوا من هيفاء الفؤاد اى يذهب في اثر الشيء ولرب والمعنى تذهب في اثر المنظومة النهي اى العقول جمع
بالقهر التشعف من شغفني حب اى غشى القلب الحب من فوقه وذلك لان الاذواق السليمة شديدة
الميل الى النظم سيما نظم هو كثير المطالب العالية وحلل حورا الحكمة ضنائن جمع ضنينة اى ما يضن ويبخل
بها الناس فيها دين ضنا بن الله لطايفة من اوليائه الاسرار الحكمية فيها فتنفيذ روضة القدس يعني عالم
العقل بريا الربا بتشديد الياء المشاة من تحت الريح الطيبة وهو متعلق بقولنا انحفا شذاه الشذ
قوة ذكاء الريح الطيب فاح وهو عرف بكلي مفعول مقدم اى بالجتها الطيبة عرفا اى انحف من ذلك الروضة
برائحة تذكو ناد لجة صاحب روضته يسم عليك اليم بالسين والحاء المهملتين الصب والسيلان
هطال تيسر اجز للمنظومة بالسحاب الفياضة اى بالسحاب الذي هو تعبير عن المنظومة رنوى ذوى
الماء واللبن وتروى واروى تعى بها الراى لذلك البال البلبال هو شدة الهم والوسواس
من جانب الترى وهو عالم العقول والانوار القاهرة بروق هي المطالب العالية التي اصوغ عليها
المنظومة ومضت اى لمعت خفية ولم تنير في هضبات الجهل الهضبة الجبل المنبسط على
الارض او جبل صخرة واحدة او الجبل الطويل منها اى من تلك البروق نسفت اى قلعت ودكت
قلعتها اى طلعت البروق او المنظومة تلعات جمع التلعة وهي ما ارتفع من الارض البادية دك

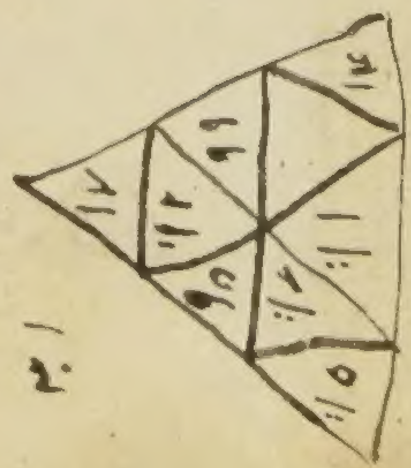
الكشح ما بين الخصر الى الضلع الخلف والعاتق ما بين المنكب والعنق

بطرب

اسجم اى سحابه الصب

١٥٧





جمع الوهدة وهي المنخفض من الارض وهما نعبير عن المعضلات من المسائل وغيرها الهوادي

جمع الهادي بمعنى المتقدم ومنه هوادي الخيل الاوائلها وهادية الحيوان عنقه والمعنى انها الى هنا م

المطالب لو لها التقدم والشرف على غيرها هادية ما احمد الله عمت نعمائه وجمت آلاؤه على توفيق اختتامها

ولله نعم محاسن الثنا منها من هاهنا اي اجل محاسن الثنا، ورد فيها بين ورخ الكتاب في ادخراى وقد يراعذ

الفصاحة البراعة وقصب القلم ضاحكا كبد وها الفلاحة فهذا المصراع الاخير مادة تاريخ الشروع

في تاليف المنظومة وهو اربعون ومئتان بعد الالف وقد فرغ المؤلف العفير

عن تسويد هذا الشرح في يوم الجمعة الثالث والعشرين من شهر

رمضان المبارك من سنة واحد وستين بعد الالف ومائتين

ختم الله لنا ولاخواننا المؤمنين بالحسنى وجعل

عاقبة امورنا خيرا بمحمد واله الطاهرين

وصلى الله عليهم اجمعين

كاتبه محمد ابن علي محمد

اللهم اغفر لهما ولمن

نظر ودعى بالخير

١٢٦٣

سنة

157

نجف عالم اصفهان یزد کاشان ساوه محبوب زبان مجوی بناء صلح سفرت
عباس فانی قلمزن زوج عقرب بیس ناز دهان جهنم قهار نزاع شیطان

۱۵۷ یوسف خواب ابوالقاسم میت عاق عبدالله ازبک نوبه کفر قلعه حجر رسول
حسن ازل راحت مالک یوم الدین رته عاص ضحاک نمرود برج بوزنگور رهنما

حیدر فیلسوف سادات عامی آتش معرکه کبیر شیخ ابراهیم طلسم صومعه
دولت الله ماه گرفت سرور اعلی نزار نور آفت گلزار جهان بان ربا سهو

ابوبکر عمر عثمان علی سینه قرا باش زبره مطایب مبارزت برغون کودک وزیر اصفهانی
اوقات منکر خائن بحق قبیح نابل گیهان جام جم بد اهمل معقول کل علوانه بدکیر

تحویل دار گدای مبرم
بار بار لجه نوده دلم عنبر زوارپوزه کبیر
ابرو [illegible] بلبه [illegible] آزار انفعال باده بهار بوتیمار [illegible]

[illegible]

[illegible] والله اعلم بالصواب

[illegible]



